



جامعة العلوم الإسلامية العالمية

كلية الدراسات العليا

قسم أصول الدين

كتاب «المعارف في شرح الصحائف» تأليف شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي (المتوفى بعد 705هـ) تحقيق ودراسة

إعداد الطالب

عبد الرحمن سليمان أبو صعيليك

إشراف الأستاذ الدكتور

محمد علي الجندي

" قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات درجة دكتوراه في العقيدة والفلسفة في جامعة العلوم الإسلامية العالمية "

تاريخ المناقشة: عمان 2012/06/27



-أ-

كتاب «المعارف في شرح الصحائف»
تأليف شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي
المتوفى بعد (٧٠٥هـ)
تحقيق ودراسة

"Al-Ma'arif fi Sharh al-Sahaef"
By: Shams al-Din Mohammed Ibin Ashraf al-Huseini al-Samarqandi (died after 705 H.)
Text Editing and Studying

إعداد الطالب
عبد الرحمن سليمان أبو صعيليك

إشراف الأستاذ الدكتور
محمد علي الجندي

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ ٢٧ / ١ /٢٠١٣م

لجنة المناقشة :

الرقم	الاسم	الجامعة	التوقيع
١-	الأستاذ الدكتور محمد صلاح عبده محمد (رئيساً)	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	....
٢-	الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد عبد المقصود (عضواً)	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	....
٣-	الأستاذ الدكتور محمد علي الجندي (عضواً)	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	....
٤-	الأستاذ الدكتور بشار عواد معروف (عضواً)	الجامعة الأردنية	....



كتاب «المعارف في شرح الصحائف»

تأليف شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي

المتوفى بعد (705هـ)

تحقيق ودراسة

"Al-Ma'arif fi Sharh al-Sahaef"

By: Shams al-Din Mohammed Ibin Ashraf al-Huseini al-Samarqandi (d. after 705 H.)

Text Editing and Studying

إعداد الطالب

عبد الرحمن سليمان أبو صعيليك

إشراف الأستاذ الدكتور

محمد علي الجندي

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ 27 / 06 / 2012م

لجنة المناقشة :

الرقم	الاسم	الجامعة	التوقيع
-1	الأستاذ الدكتور محمد صلاح عبده محمد (رئيساً)	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	....
-2	الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد عبد المقصود (عضواً)	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	....
-3	الأستاذ الدكتور محمد علي الجندي (عضواً)	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	....
-4	الأستاذ الدكتور بشار عواد معروف (عضواً)	الجامعة الأردنية	....

TheWorld Islamic Science & Education University (wise)

Faculty of Graduate Studies

Dept of usuluddin

"Al-Ma'arif fi Sharh al-Sahaef"

By: Shams al-Din Mohammed Ibin Ashraf al-Huseini al-Samarqandi (d. after 705 H.)

Text Editing and Studying

Prepared by

Abd Al-Rahman Sulaiman Salameh Abu Suailiq

Supervisor

Mohammad Ali Al-Jundi

submitted in partial Fulfillment of the Requirements of the degree of doctorate

in

Islamic Doctrine and Philosophy at

The World Islamic Science and Education University

Amman

27/ 06/ 2012



تفويض

إني الطالب: عبد الرحمن سليمان سلامة أبو صعيليك أفوض جامعة العلوم الإسلامية العالمية بتزويد المكتبات والمؤسسات والهيئات والأشخاص بنسخ من أطروحتي عند طلبهم، وذلك حسب التعليمات النافذة في الجامعة.

التوقيع



لهٰذا الكتاب المهم من كتب علم الكلام عددٌ من النُّسخ الخطية المنتشرة في أرجاء العالم الإسلامي وغير الإسلامي، وقد وفق اللـه سبحانه وتعالى الباحث إلى الحصول علىٰ نسختين تُعدان من أهم النسخ لهذا الكتاب الفريد، وسنعرِّف بهما من خلال النقاط التالية:

أولاً: نسخة مكتبة تشستربيتي:

وأصل هذه النسخة موجود في مكتبة تشستربيتي، في مدينة دبلن في إيرلندا، وهي تحمل الرقم (3620)[1]، وتوجد منها صورة في مركز المخطوطات والوثائق في مكتبة الجامعة الأردنية.

أولها: «الحمد لله الذي ليس لوجوده بداية، ولا لجوده نهاية، وله في كل شيء آية ، والصلاة على محمد سيد المرسلين وخاتم النبيين وعلى آله وأصحابه الطاهرين ...»، وآخرها: «وقد أُودع في هذا الكتاب من الدلائل والحجج والتحقيقات والتدقيقات ما يفيد المطلوب».

وعدد أوراقها (129) ورقة، ومساحة الكتابة [25.5 × 17.7]سم، وعدد الأسطر في الصفحة (25) سطرًا.

ونسخها أحمد بن سليمان الخوارزمي، بخطٍّ نسخيٍّ معتاد واضح، لكنَّه لم يذكر تاريخ فراغه من النَّسخ، جاء في آخر المخطوطة: «تمت كتابة هذه النسخة الشريفة، بعون اللـه وحسن توفيقه في الشهر المبارك رمضان في ليلة الجمعة قرب الصبح على يد العبد الضعيف أحمد بن سليمان الخوارزمي». إلا أن السيد آرثر. ج. آربري يُقَدِّرُ أنَّ تاريخ نسخ المخطوطة كان في القرن السابع[2].

والغريب أنَّ المفهرس جعل عنوان المخطوطة «العوارف في شرح الصحائف»، مع أنَّ الاسم الصحيح موجود على غلاف النسخة وفي الصفحة الأولى.

وهذه النُّسخة كثيرة الحواشي، فقد ذكر المفهرس أنَّ الكثير من حواشي المخطوطة نُقلت عن النسخة الأصلية بخط المؤلف[3]، الأمر الذي يزيد من القيمة العلمية لهٰذه النسخة.

وهذه النسخة -أيضًا- مصححة ومقابلة على أكثر من نسخة، جاء في هامش اللوحة الأخير ما نصه: «قُرئ وقوبل وصحح بحسب الوسع والطاقة»[4].

لذا فقد اعتمدتُ على هذه النُّسخة، واعتبرتها هي النُّسخة الأم -الأصل- الذي اعتمدت عليه في تحقيق الكتاب، إلا في مواضع يسيرة بينتها في ثنايا التحقيق.

---

(1) انظر آرثر. ج. آربري، فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشستر بيتي، (1/ 545).
(2) انظر آرثر. ج. آربري، فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشستر بيتي، (1/ 545).
(3) انظر آرثر. ج. آربري، فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشستر بيتي، (1/ 545).
(4) السمرقندي، المعارف في شرح الصحائف، نسخة تشستربيتي [ل131/ أ].



ورمزت لهذه النسخة بالرمز (أ)

ثانيا: نسخة مكتبة كوبريلي:

وأصل نسخة مكتبة كوبريلي موجود في مكتبة السليمانية في إستنبول في تركيا، وهي في مجموع يحمل الرقم (827)، وقد صوَّرْتُها من نفس المكتبة.

أولها: «الحمد لله الذي ليس لوجوده بداية، ولا لجوده نهاية وله في كل شيء آية ، والصلاة على محمد سيد المرسلين وخاتم النبيين وعلى آله وأصحابه الطاهرين ...»، وآخرها: «وقد أُودع في هذا الكتاب من الدلائل والحجج والتحقيقات والتدقيقات ما يفيد المطلوب».

وعدد أوراقها (133) ورقة، ومساحة الكتابة [11.3 × 20.6]سم، وعدد الأسطر في الصفحة (31) سطرًا في إطار باللون الأحمر، بتجليد ملوكي[1].

والمخطوطة تقع ضمن مجموع رقم (827)، فتبدأ من 1/ب وتنتهي عند 133/ب[2]، وفي آخر المجموع قصيدة في العقائد بعنوان «بدء الأمالي» وعليها تعليقات في الهوامش وبين السطور[3].

ونسخها محمد بن ناصر الدين العَنْقَرِيُّ بخط النَّسخ المشكل، وكان ذلك سنة 787هـ جاء في آخر المخطوطة: «تمت كتابة هذه النسخة الشريفة بعون الله وحسن توفيقة في شهر ذي القعدة في يوم الأحد عند الصبح في بلدة تبريز صانها الله من الفساد في مدرسة قاضي القضاة قاضي شيخ علي رحمه الله رحمة واسعة على يد العبد الضعيف محمد بن مولانا ناصر الدين العنقري لسنة سبع وثمانين وسبع مائة».

وهذه النُسخة مصححة ومقابلة، جاء في هامش اللوحة الأخير ما نصه: «بلغ مقابلة وتصحيحًا»[4].

وتوجد هوامش وتعليقات على أول إحدى وخمسين لوحة ثم تختفي، وعناوين هذه النسخة باللون الأسود البارز، وكُتِبَت «الفنقلة» و«فيه نظر» باللون الأحمر، وكذلك أُشير باللون الأحمر تحت الآراء والأفكار والكتب، وقد عشعشت الأَرَضَة في هذه النسخة وآذتها.

إلا أن هناك خللاً في تجليد النسخة، فالورقة الثانية هي في الأصل الورقة الثامنة، إلا أن المجلد جلدها في غير مكانها، لذلك قمت بإرجاعها إلى مكانها وأعدت ترقيم النسخة بشكل صحيح.

وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز (ب).

وبناءً على ما تقدم فإنَّ تحقيق هذا الكتاب الفريد سيكون على هاتين المخطوطتين النفيستين، اللتين يسَّر الله للباحث الحصول عليهما، فنضرع لله سبحانه التوفيق وحسن العمل.

---

(1) انظر رمضان ششن وآخرون، فهرس مخطوطات مكتبة كوبريلي، (1/ 404).
(2) انظر المصدر السابق، (1/ 404).
(3) انظر المصدر السابق (1/ 405).
(4) السمرقندي، المعارف في شرح الصحائف، نسخة كوبريلي [ل133/ ب].



لا شك في أنَّ لكل كتاب منهجية تلائمه في التحقيق[1]، فمن خلال الدراسة الدقيقة للمخطوطتين اللتين عرَّفت بهما في المبحث السابق، فإنني ألخص منهجيتي في تحقيق هذا الكتاب في النقاط الآتية:

أولاً: اعتمدت على مخطوطة مكتبة تشستربيتي (أ)، واعتبرتها هي الأصل، وذلك لما ترجَّح عندي من نفاستها ودقتها، فالموجود في متن التحقيق هو منها، لكنني كنت أخالف ذلك في مواضع يسيرة فأثبت في المتن ما هو موجود في مخطوطة كوبريلي (ب)، بطريقة أقرب ما تكون إلى طريقة النَّص المختار، وذلك للحفاظ على اتساق متن الكتاب وانسيابيته، ومراعاة النَّظم العام للكتاب، واضعًا بين يدي القارئ النصَّ الذي اعتبرته أقرب ما يكون إلى نسخة المؤلف، مع أنني في الأحوال جميعها أنبِّه على ذلك وأذكره في الهوامش.

ثانيًا: استخدام أسلوب الإشارة إلى الاختلافات بين النسختين، بحيث يستطيع القارئ أن يتعرف على كل نسخة خطية بسهولة.

ثالثًا: الإشارة إلى الزيادة أو النُّقصان في الهامش، مع ذكر النُّسخة التي احتوت على الزيادة أو النُّقصان، وأثبت الزيادة في المتن إذا كان في ذلك خدمة لنظم الكتاب، وأنبه على النقصان في الهامش، آخذًا بعين الاعتبار ما وضَّحته في النقطة الأولى.

رابعًا: كل ما وضعته بين قوسين معقوفين، هكذا [ ] يدلُّ على إضافة أو تصرُّفٍ في النَّصِّ الأصل، وهو على نوعين:

- عناوين وتقسيمات الكتاب، فهي ليست في المخطوط، ووضعتها لتعين القارئ على معرفة تقسيمات الكتاب وفهم مسائله.

- تصحيحات في متن الكتاب، فكل ما وضعته بين القوسين المعقوفين هو: تصحيح لعبارة، أو إضافة لها، أو تصرف فيها، وكنت في هذا القسم أُشير في الهامش إلى ما ورد أصلاً في النَّص.

خامسًا: إهمال الاختلافات التي لا فائدة من إثباتها، والتي من شأنها زيادة عدد الهوامش، وحجم المخطوط بما لا يعود عليه بالنفع، مع المحافظة على نص الخطوط وعدم التغيير فيه، وأهم هذه الاختلافات التي أهملتها:

1- الفروق التي ترجع إلى تأنيث الفعل أو تذكيره، فإنني أثبت الصواب أو الأصح إذا كان رسم الكلمة يحتمل ذلك، أما إذا لم يكن يحتمل ذلك فإنني أثبت ما المخطوط وأشير في الهامش إلى ما أراه صوابًا.

2-الاختصارات المستخدمة في أثناء النسخ، مثل: (ح = حينئذٍ)، و(لايخ = لا يخلو)، و(لا نم= لا نسلِّم)، و(ظ = ظاهر)، و(تع = تعالى)، و(هف = هذا خلف)، و(أح = أحدهما)، و(فظ = فظاهر)، و(فا = فالأول)، و(مح = محال)، و(المط =

---

(1) وذلك يعتمد على أمرين:

الأمر الأول: العلم الذي ينتمي إليه الكتاب. فموضوع العلم الذي ينتمي إليه الكتاب يستدعي -في كثير من الأحيان- منهجية محددة في التحقيق؛ إذ نجد مخطوطات علم الحديث مثلاً تهتم بالضبط كثيرًا، ذلك أن طبيعة هذا العلم تهتم بضبط الكلمات والنُّصوص، في حين نجد أنَّ علم الكلام يهتم أكثر بالمعنى، وهذا ينعكس على مخطوطاته، إذ نجد ذلك ظاهرًا.

الأمر الثاني: نسخ الكتاب المحقق، فعند الحصول على نسخة المؤلف التي كُتبت بخطه يسهل كثيرًا حسم المنهجية الملائمة لتحقيق ذلك الكتاب، والأمر يزداد تعقيدًا في حالة وجود مخطوطات ابتعدت قليلاً عن نسخة المؤلف وعصره، وخاصة إذا تكافأت النُّسخ، انظر:

- الفضلي، عبد الهادي. تحقيق التراث، جدة: مكتبة العلم، ط. 1، 1402هـ، 1982م، ص121 وما بعدها.



المطلوب)، و(فإنت = فإن كانت)، و(ره = رحمه الـلـه)، فإنَّني أذكر الكلمة كاملة.

3- التزمت بالرسم الإملائي الحديث للكلمات في كلِّ ما يخالف رسم المخطوطات.

سادسًا: استخدام الرموز المتشابكة، ومن أهم هذه الرموز:

1- عبارات تنزيه الـلـه سبحانه وتعالى، فإنني لا أكتبها نصًا، ولكن أثبتها كما هي في نص المخطوط على شكل رمز متشابك مثل: (جَلَّ جَلَالُهُ)، أو (عَزَّ وَجَلَّ)، أو(تَعَالَىٰ).

2- صيغة الصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الـلـه عليه وسلم، فإنني أثبت الرمز المتشابك (ﷺ) إذا كانت الصيغة (صلى الـلـه عليه وسلم)، والرمز المتشابك (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إذا كانت الصيغة (عليه السلام)، وحسب ما هو موجود في المخطوط.

3- صيغة الصلاة والسلام على أنبياء الـلـه تعالى الكرام، فإذا وردت الصيغة بالمفرد أثبت الرمز المتشابك (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، وإذا وردت المثنى أثبت الرمز المتشابك (عليهما السلام)،وإذا وردت بالجمع أثبت الرمز المتشابك (عليهم السلام)، كل ذلك حسب ما هو موجود في المخطوط.

4- عند ذكر أحد الصحابة رضوان الـلـه عليهم فإنني أثبت صيغة الترضّي عنهم -الواردة في المخطوط- على شكل رمز متشابك هكذا: (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، أو (رضي الـلـه عنها)، أو (رضي الـلـه عنهما)، أو (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ).

سابعًا: بعض القضايا اللغوية والأساليب الكتابية التي اتبعها المؤلف مخالفًا ما تعورف عليه وألفه الناس في أيامنا هذه، فكنت أثبت في المخطوط كما هو دون تغيير، ودون الإشارة إلى ذلك في المتن، ذلك أنني اعتبرتها من خصائص أسلوب المؤلف، وأكتفيت بالإشارة إليها هنا، ومن أهم هذه القضايا والأساليب:

1- إدخال «الباء» على كلمة «دون» وهذا أسلوب اتَّبعه المؤلف في كامل كتابه، وكما هو معلوم فإنَّ الأصحَّ أنْ ندخل حرف الجر «من» على «دون»، فقد أثبت ما في الخطوط.

2- أدخل المؤلف «ال» التعريف على «غير» إذا وقعت في محل الإضافة، نحو «الأقسام الغير المتناهية»، وهذا الأسلوب أيضًا اتبعه المؤلف في كتابه؛ إذ إنَّ الصواب والعرف اللغوي يقتضي عدم دخول «ال» التعريف على «غير» في هذا التركيب، ونحن أثبتنا ما هو في المخطوط دون تغييره.

3- لم يدخل المؤلف حرف الجر «في» على التركيب اللغوي «لا شك أن» و«لا خفاء أن»، إلا في مواضع يسيرة جدًا، والأولى إدخال حرف الجر «في» لتصبح «لا شك في أن» و«لا خفاء في أن»، وقد أثبت ما هو في المخطوط.

4- ينسب المؤلف إلى كلمة «البديهة» ب«البديهي»، ولا شكَّ في أنَّ النِّسبة الصحيحة لهذه الكلمة «بَدَهيّ»، ونحن أبقيناها كما هي في المخطوط.

ثامنًا: توثيق الآراء -قدر الاستطاعة- التي ينسبها المؤلف إلى غيره من العلماء، من كتبهم، إن كانت متوفرة بين أيدينا، وإن لم تكن، فمن كتب من نسب لهم الرأي.

تاسعًا: الترجمة باختصار، للأعلام الذين وردت أسماؤهم في الكتاب.



عاشرًا: التعريف بالفرق والطوائف التي ذكرها المؤلف في كتابه بما يناسب كل مقام.

حادي عشر: توثيق الآيات القرآنية الكريمة مرسومة بالرسم العثماني في متن الكتاب.

ثاني عشر: توثيق النصوص التي نقلها المؤلف من التوراة أو الإنجيل، فقد وثقتها من نسخة دار الكتاب المقدس.

ثالث عشر: تخريج الأحاديث النبوية من كتب السنة المعتمدة، ونقل أقوال الحفاظ في الحكم عليها، فإن لم أجد من حكم عليها من القدماء نقلت حكم أهل الاختصاص من المحدثين.

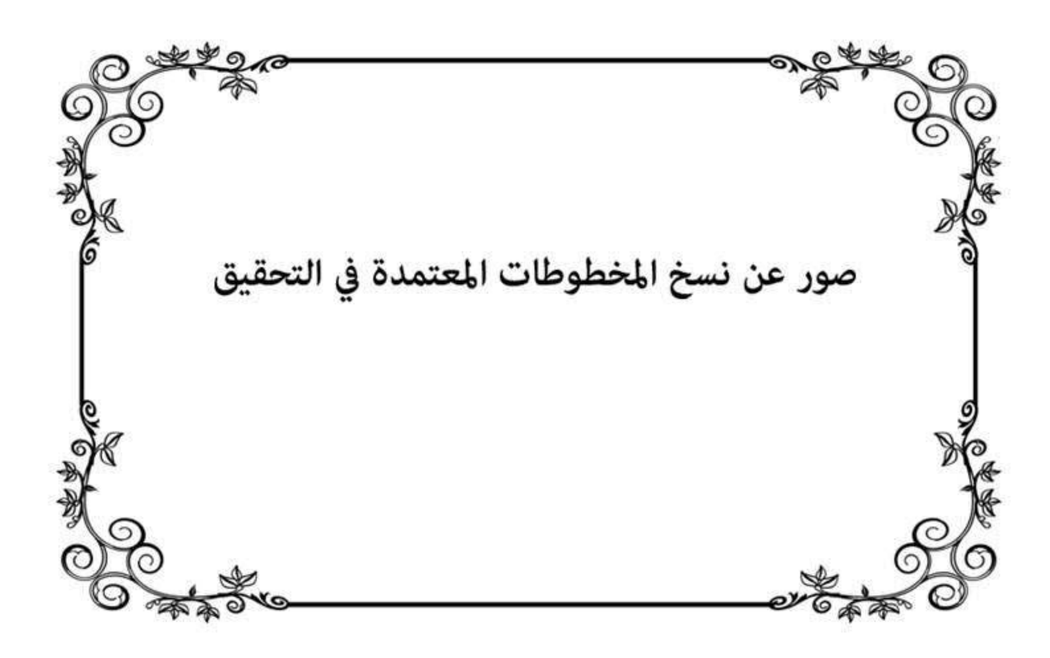
رابع عشر: شرح المفردات اللغوية والكلامية والفلسفية والمنطقية الواردة في الكتاب، إن شعرت أنَّ هذه المفردات تحتاج إلى ذلك.

خامس عشر: استخدام علامات الترقيم الحديثة في ترتيب مادة الكتاب وتنسيقه ، وتنسيق فقرات الكتاب وفق المعاني التي يحملها في طياته.

سادس عشر: إعداد مجموعة من الفهارس التي تعين الباحثين على سبر أغوار الكتاب، وتسهل الولوج في مسائله، وهذه الفهارس هي: فهرس الآيات القرآنية، وفهرس الأحاديث النبوية، وفهرس الأعلام، وفهرس الفرق والمذاهب والأديان، وفهرس الكتب والمصنفات، وفهرس المصطلحات الفلسفية والكلامية.

ومن الله نستمد العون والتوفيق.





صور عن نسخ المخطوطات المعتمدة في التحقيق



MS 3620

كتاب
المعارف في شرح الصحائف
للسمرقندي
في الكلام

قال في كشف الظنون

صحائف في الكلام اوله الحمد لله الذي استحق الوجود والوحدة الخ
وهو على مقدمة وست صحائف وخاتمة ومن شروحه
المعارف في شرح الصحائف اوله
الحمد لله الذي ليس لوجوده بداية
وهو شرح بقال اقول
للسمرقندي
وشرحه
البهشتي
ايضا

صورة عن غلاف نسخة تشستربيتي رقم 3620 (أ)



صورة عن الصفحة الأولى من نسخة تشستربيتي رقم 3620 (أ)



الى الوساوس الشيطانية فتبعد النفس عن اسمه تعالى وعنايته وتزيل قابليتها للانوار والآثار الالهية
وبعد ذلك لا بد من تحلية السر باوصاف المرضية والاخلاق الحميدة لانها ترقق القلب وتصفي النفس
وتشحذ ذكائها وتزداد مناسبتها لعالم القدس والاولى بعينها العزلة عن الخلق لان مخالطة الناس
ومشاهدة احوالهم وممارسة امور الدنيا تشوق النفس الى الاوصاف الردية والاخلاق الذميمة
والثانية لقوتها الشوق الى الحق تفيض القلب وصفاء النفس والانابة الى كافة الخلق انتسابها
الى الحق فيلزم الاتصاف بالصفات الحميدة والاخلاق المرضية واذا حصل للنفس التخلية والتحلية
يسهل عليها اماطة ما سوى الحق عن مطمح النظر والتوجه شطر الحق ثم الزهد والعبادة وحصل
بعد ذلك الوفاق والتحلية صقل النفس عن الكدورات والتجلية تنويرها وتحليتها والانقطاع
عن الغير الى الحق وتوجيهها شطر الحق وح تتجلى عليها حلية جمال الحق وهو العرفان ويظهر منها
بواسطة القدس بتلك الحلية ايات عجيبة وآثار غريبة من المعراجات والكرامات لانها
اثر الحق والاثر تابع في عالم الخلق لمرآة صدية قد صقلت وحوذيت شطر
الشمس فانها تتجلى بحلية الشمس وتوثر آثارها من اللمعان والاشراق
وانما طولنا فيه لانه هي خلاصة سبل السلوك وزبدة اصول
الوصول يستهدى بها الى معارج السالكين ويستدرج
منها الى مدارج العارفين لان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ
الى ربه سبيلا والحاصل لزاد هذه السعادات
موقوف على الاعتقاد الجازم المستنتج والتوهم
الصارف للسر عن التوجه حيث تحط النفس
بذاتها وقواها بلا ممانعة ومعاوقة في سلك
الجبروت لا سيما الاعتقاد اللائح من دليل
البرهاني لان الاعتقاد التقليدي لا يتجرد
عن شوب شبهة ما من سهو المعتقد فيه
او خطائها وعدم فهم المعتقد لغير
ذلك وقد اودع في هذا الكتاب من
الدلائل [illegible] ما فيه كفاية و
الفوائد [illegible] تمت كتابة
هذه الشريفة بعون الله وحسن
توفيقه في الشهر المبارك
رمضان في ليلة الجمعة
[illegible] على يد العبد
الضعيف احمد بن
سليمان [illegible]

صورة عن الصفحة الأخيرة من نسخة تشستربيتي رقم 3620 (أ)



هذا الكتاب زبدة الخاطر ونزهة الأبصار والبصائر

من فضل ذي المواهب الغزائر علي بن ولي الجزائري

٨٢٧

صورة عن غلاف نسخة كوبريلي رقم 827 (ب)

صورة عن الصفحة الأولى نسخة كوبريلي رقم 827 (ب)



من المعجزات والكرامات ما يعد أمور الحق وما تم ما ليس في عالم الخلق كمرآة
صدية قد صقلت وجليت شطر النفس فإنها
تجلي بتجليه وتؤثر آثارها من اللمعان والبريق
وإفاضة الحقائق فهذه هي خلاصة تحصيل
السلوك وزبدة أصول الوصول
يستهدى بها إلى معارج السالكين
ويتدرج منها إلى مدارج
العارفين ألا إن هذه تذكرة فمن
شاء اتخذ إلى ربه سبيلا
والحاصل أن
إدراك هذه
السعادات موقوف على الاعتقاد الجازم للتخلية والتوجه الصادق
للمبرهن التوجه حتى تنخرط النفس بذاتها وقواها
بلا ممانعة ومعاوقة في سلك الجبروت
لا سيما الاعتقاد اللازم من اليقين
البرهاني لأن الاعتقاد
التقليدي لا يخلو عن
شوب شبهة ما
من سهو المعتقد
فيه أو خطائه
أو عدم فهم
المعتقد
وغير ذلك وقد أودع في هذا الكتاب
من الدلائل والحجج والتحقيقات
والتدقيقات ما يفيد
هذا المطلوب
تمت كتابة هذه النسخة الشريفة بعون الله وحسن توفيقه في شهر ذي القعدة في يوم
الأحد عند الضحى في بلدة تبريز صانها الله من الفساد في
مدرسة قاضي القضاة قاضي شيخ علي [illegible] واسعد على يد
عبد الضعيف محمد [illegible] الدين الشيرازي
لسنة سبع وثمانين [illegible]

صورة عن الصفحة الأخيرة نسخة كوبريلي رقم 827 (ب)





القسم الثاني

التحقيـق



كتاب

المعارف في شرح الصحائف

تأليف

شمس الدين محمد اشرف السمرقندي الحسيني





مقدمة المؤلف



[مقدمة المؤلف]

بسم اللـه الرحمن الرحيم

باللـه التوفيق[1]

الحمد لله الذي ليس لوجوده بدايةٌ، ولا لجوده نهايةٌ، وله في كل شي آيةٌ، والصلاة على محمد سيد المرسلين، وخاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه الطاهرين، وبعد:

فإن أجلَّ المعارف وأعلاها، وأشرف المقاصد وأولاها، معرفة ذات اللـه تعالى وصفاته، والاستدلال عليها بآياته، وقد اتفق[2] آراء أولي الألباب، أن حكمة ربِّ الأرباب، في إنشاء أولي النُّهى، وإبداء ذوي الحجى، إنَّما هي العرفان والإحسان؛ إذ غير ذلك يلابسه الحاجة والنُّقصان. والكمال محبوبٌ أن يُعرف، ومطلوب أن يُتَعَرَّفَ[3]، ولهذا فهموا تقيُّد إطلاق العبادة بالمعرفة في قوله تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"[4] على أن الظاهر أنّه مسموع، وإلى الرسول مرفوع، وقد جاء في الأخبار القدسيَّة من كلام ربِّ العزَّة: «كنت كنزًا مخفيًا فأحببتُ أن أُعرف»[5] لاسيَّما أن الاستدلال يكون على الوجه المعقول، طبق كلام اللـه وكلام الرسول؛ إذ لا شاهد فوق العقل والشرع عدالة، ولا بيِّنةً أقوى منهما دلالة، وهما حجتان من اللـه تعالى، من تمسَّك بهما فقد أصاب وهُدِيَ.

ولا خفاء أن شرف العلم إمَّا لمنظومه أو لمعلومه، ولا شرف للمنظوم فوق اليقين، ولا ما يعلم مثل رب العالمين.

وكتاب «الصحائف» جامع لما ثبت بالحجج القطعيَّةِ، والدلائل اليقينيَّةِ، على ما شهد به صريح العقل، ودلَّ عليه صحيح النَّقل، مع حجج المخالفين من الفلاسفة وغيرهم، وإبطالها على أصولهم وقواعدهم، ليُلغى حسبان المريبين، ويَقوى إيمان المصيبين؛ إذ الحق لا يتقرر إلا بإبانه الصحَّةِ وإزالة الشُّبهة. فالتمس منِّي جماعةٌ من العلماء، وطائفةٌ من الفضلاء، أن أكتب له شرحًا وافيًا ببيانه[6]، كافيًا لتبيانه، مع زيادة ما يتوقف عليه الإيقان[7]، وإفادة ما يفتقر إليه الإتقان[8]، فالتزمته وسمَّيته كتاب «المعارف في شرح الصحائف»، وسألت إلهام الصواب من الحكيم الوهاب.

قال: «الحمد لله الذي...» إلى آخره.

أقول: خطبة كل كتاب، ومفتتح كل باب، ينبغي أن يكون مناسبًا له، بأن يكون فيه إشارة إلى معظم أصوله، ومجمل فصوله. ومعظم أصول الكلام أن اللـه تعالى واجب الوجود لذاته، واحد بذاته، مُبدع[9] الماهيّات بحكمته، مُوجِدُ الموجودات بقدرته.

وأن محمدًا سيد الكائنات، وآله وأصحابه أشرف المخلوقات، وقد أشار في هذه الخطبة إلى هذه الجملة.

قوله: «استحق الوجود والوحدة بالذات»؛ أي: اقتضى حقيَّة الوجود والوحدة بذاته.

الإبداع: الاختراع[10]، وهو يناسب الحكمة.

---

(1) في ب: «وبه نستعين».

(2) كذا في النسختين والصواب «اتفقت».

(3) إشارة إلى قسمَي العلم من الضروري والنظري، من حاشية أ.

(4) الذاريات: 56.

(5) قال العجلوني: «كنت كنزًا لا أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقًا، فعرَّفتهم بي فعرفوني» . وفي لفظ «فتعرفت إليهم فبي عرفوني» ، قال ابن تيمية: «ليس من كلام النبي صلى اللـه عليه وسلم، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف». وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر في اللآلئ والسيوطي وغيرهم. وقال القاري: «لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ "[الذاريات: 56]؛ أي: ليعرفوني كما فسره ابن عباس رضي اللـه عنهما. والمشهور على الألسنة «كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقًا فبي عرفوني». وهو واقع كثيرًا في كلام الصوفية، واعتمدوه وبنوا عليه أصولاً لهم». انظر:

- العجلوني، إسماعيل بن محمد. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. 3، 1351هـ، ج2، ص132، حديث رقم 2016.

(6) في ب: «لبيانه».

(7) في ب: «الإتقان».

(8) في ب: «الإيقان».

(9) في ب: «ومبدع».

(10) لأن الاختراع هو: إخراج الشيء على وجه لا مثال له في الخارج، وهو أصعب من الإيجاد مع مثال، فينبغي أن يكون الإبداع بناءً على الحكمة، من حاشية أ.



والإيجاد: القدرة.

قال: «وكنت برهة من الزمان...» إلى آخره.

أقول: هذه جملة مشتملة على استعاراتٍ مرشحةٍ، وتطبيقاتٍ مُرَصَّعةٍ، مع رعاية نظم الكلام على أحسن النِّظام، وذلك لأنه ذكر التحيُّر في ظلمة آرائهم، والتعسُّفَ في دجية أهوائهم، وأورد[1] في مقابلة التحيُّرِ والتعسُّفِ وجدان المحجَّةِ والهداية إلى سبيل الرشاد، والدلالة إلى طريق السداد، ورسم في مقابلة الظلمة والدجية ظهور الصبح ووضوح الطريق.

ثمَّ ذكر وجدان أكثر كلماتهم مزيَّفةً مزخرفةً، فكأنَّه كان حسبها في الظلمة نفيسةً كريمةً، فلما استضاء الصبح واستنار الجوُّ فإذا هي مزخرفةٌ مموَّهةٌ.

فإن قلت: أحسن مقالاتهم قولهم: الله تعالى واحد، فكيف يصحُّ أن ينسب ذلك إلى الزخرفة؟

قلت: إضافة المقالات إلى ضميرهم يُومئُ إلى ما يختص بهم.

خليصة الشيء: خالصه، وعقيلة الشيء: نفيسه.

قوله: على فساد عقائدهم[2]؛ أي: عقائد اليهود والنصارى.

قال: «ورتبته على مقصدين ...» إلى آخره.

أقول: أجزاء العلوم ثلاثة[3]: موضوعات، ومبادئ، ومسائل؛ إذ كل علم فُرِضَ؛ فلا بُدَّ له من أحكام مقصودة من ذلك العلم تُبيَّن فيه، وقد يذكر فيه ما لا يكون مقصودًا بالذات، بل لبيان أحكامه المقصودة[4]. وهي على ضربين: ضروري، وغير ضروري.

والضروريُّ: إمَّا عامٌّ، يستعمل في العلوم كلها، كقولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، والمعدوم لا يتصف بالوجود. أو خاصٌّ بعلم أو أكثر، كقولنا: مساوي المساوي مساوٍ، والكل أعظم من الجزء، فإنَّهما من مقدمات الهندسة.

وغير الضروري قد يكون مقصودًا من علم آخر مُبَيَّنًا فيه، كقولنا: زوايا المثلث مساويةٌ لقائمتين، فإنّه من أحكام كتاب إقليدس[5]، وقد لا يكون[6]، وهو إما أن لا يكون مُبَيَّنًا في علمٍ أصلاً، ويأخذه المتعلم على سبيل الشكِّ والإنكارِ، كقولهم: غير المتناهي لا يزيد على غير المتناهي، أو يُبَيَّن في ذلك العلم في موضع آخر، وهذا كثير، فعُلِمَ أنَّ ما يذكر في العلم: بعضه مقصودٌ بالذات، وبعضه مقصود بالعَرَضِ، فالأشياء المقصودة بالذات هي المسائل، والمقصودة بالعَرَضِ هي المبادئ.

ثمَّ المسائل لا بُدَّ وأن تتعلق بشيء واحد، أو أكثر يندرج في شيءٍ واحدٍ، وإلا لما كان علمًا واحدًا، بل مسائل متفرقة، كمسائل علم الطب، إذا لم تُجعلْ معرفة الأدوية منه، فإنّها متعلقة ببدن الإنسان من حيث إنَّه يَصِحُّ أو يمرضُ، وإن جُعِلَتْ منه، فمسائل الطب حينئذٍ متعلِّقةٌ ببدن الإنسان من تلك الحيثية، والأدوية من حيث إنّها أدوية، لكن كلاهما يرجع إلى أنه يقع في العلاج، إما بأن يكون مُعَالِجًا أو مُعالَجًا به، فذلك الشيء أو الأشياء يسمى موضوع ذلك العلم؛ لأنَّ موضوع مسائل ذلك العلم؛ أي: المحكوم عليه راجع إليه.

---

(1) [ب: 2/أ].

(2) [أ: 2/أ].

(3) انظر:

- الرازي، محمد بن عمر. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الكتاب العربي، ط. 1، 1404هـ1984، ص25.

- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد. المواقف في علم الكلام، بيروت: عالم الكتب، (د. ط.)، (د. ت.)، ص9.

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله. الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط. 3، (د. ت.)، ج1، 474.

(4) في ب زيادة عبارة: «وهو: أشياء تتألف منها دلائله».

(5) هو: إقليدس بن نوقطرس بن برنيقس، المهندس النجار الصوري، وهو المظهر للهندسة المبرز فيهَا ويعرف بصاحب جومطريا، واسم كتابه في الهندسة باليوناني «الاسطروشيا»، ومعناه أصول الهندسة، حكيم قديم العهد، يوناني الجنس، شامي الدار، صوري البلد، تجار الصنعة، لَهُ يد طولى فِي علم الهندسة، وكتابه المعروف بـ«كتاب الأصول»، هو كتاب جليل القدر عظيم النفع، ولإقليدس أيضًا كتاب «المفروضات»، وكتاب «المناظر»، وكتاب «تأليف اللحون»، وغير ذَلِكَ، للمزيد عن انظر:

- القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص35.

- الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج2 ص436 - 438.

(6) أي: قد لا يكون مقصودًا من علم آخر، فانتفاؤه إما بأن لا يكون مثبتًا في علم أصلاً، أو لا يكون مثبتًا في ذلك العلم في موضع آخر من حاشية أ.



ثمَّ شرطوا أن يكون التعلُّق بعرض ذاتي لذلك الشيء أو الأشياء؛ أي: الذي ينشأ من الذات، فلهذا عَرَّفوا الموضوع بأنّه الذي يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتيَّةِ.

والأعراض ستة أقسام: ما يعرض لا بوَسَطٍ، كالتعجب بالقوة للإنسان. أو بوَسَطٍ مساوٍ، كالضحك بالقوة للإنسان بواسطة التعجب بالقوة المساوي للإنسان. أو بواسطة أمرٍ أعمَّ داخل، كالحركة له بواسطة أنّه جسمٌ. أو بواسطة أمرٍ أعمَّ خارج، كالحركة للأبيض بواسطة أنّه جسمٌ؛ إذ الجسم أعمُّ من الأبيض وخارج عنه[1]؛ لأنَّ الأبيض هو شيء ذو بياض فقط. أو بواسطة أمرٍ أخصَّ، كالضحك للحيوان بواسطة أنّه إنسان. أو بواسطة أمرٍ مباينٍ، كالحرارة للجسم[2] بواسطة المسخِّن.

والثلاثة الأُوَل أعراض ذاتيَّةٌ، والثلاثة الأخيرة أعراض غيريَّةٌ، والحصر في هذه الأقسام بَيِّنٌ، والحصر في الثلاثة[3] أن ما لا بُدَّ للعلم إن كان مقصودًا منه، فهو: المسائل، وغير المقصود إن كان متعلِّقُ المسائل بالتفسير المذكور فهو الموضوع، وإلا فالمبادئ.

(1) سواء كان جسمًا أو عينًا، وإن كان بحسب الخارج لا يكون إلا جسمًا، من حاشية أ.

(2) [ب: 2/ب].

(3) أي: حصر أجزاء العلوم في الثلاثة، من حاشية أ.





المقصد الاول في المبادئ



[المقصد الأول: في المبادئ]

قال: «وفيه مقدمة ...» إلى آخره.

أقول: المقدمة: ما يتوقف عليه شيء من المباحث[1].

قيل: لا فرق بين المقدِّمات والمبادئ، وقيل: هي أعمُّ من المبادئ؛ لأنَّ المبادئ ما تتوقف عليه دلائل المسائل بلا وسط.

والمقدمة: ما تتوقف عليه المسائل أو المبادئ بوسط أو لا بوسط، وهذا حسن.

وقال المنطقيُّون: المقدمة[2]: هي كل قضية تكون جزءًا للحجة، والـلـه أعلم[3].

[الفصل الأول: في ماهية علم الكلام وموضوعه]

قال: «الفصل الأول في ماهيَّةِ علم الكلام» إلى قوله «على قانون الإسلام».

أقول: لما كان البحث[4] في نفس علم الكلام؛ أي: في مسائله، عن ذات الـلـه تعالى وصفاته وأسمائه، وعن أحوال المخلوقات من الملائكة والأنبياء والأولياء و[5] المطيعين والعاصين في الدنيا والأخرى، وعن أحوال الجنَّةِ والنَّارِ، وما يتبعهما على قانون الإسلام[6].

والمراد بقانون الإسلام: ما هو أصوله من كتاب الـلـه تعالى، وسنة رسوله، والإجماع، والمعقول الذي لا يخالفها، فإنه أيضًا من أصول الإسلام.

والفلاسفة أيضًا يبحثون عن هذه الأشياء لكن على أصول الفلسفة، من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، والواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معًا، والإمكان صفةٌ وجوديةٌ، والعَوْدُ ممتنعٌ، والوحي ونزول الملك محال، وسَمَّوْهُ بالإلهيّ[7].

فيكون الامتياز بين الكلام والإلهي، بأن[8] الكلام على أصول هذه الشريعة، والإلهي على أصول الفلسفة.

فَعُلِمَ مما ذكر أنَّ حدَّ علم الكلام: أنّه علمٌ يبحث فيه عن ذات الـلـه تعالى وصفاته وأسمائه وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.

فقولنا: على قانون الإسلام كالفصل، وما قبله كالجنس.

والمراد بذات الـلـه تعالى ههنا ذاته تعالى من حيث الصفات؛ إذ البحث عنها من هذه الحيثية من مسائل علم الكلام، لا ذاته من حيث هي، فإنّها من الموضوع، والبحث عن الموضوع من المبادئ.

والذات: قد يطلق على الذات من حيث هي، وعلى الذات من حيث كذا، فههنا ثلاثة أشياء: ذات الـلـه تعالى من حيث هي، وذاته من حيث الصفات، كالذات من حيث عدم التركيبِ والجوهريَّةِ والعرضيَّةِ وغير ذلك، ونفس الصفات.

والبحث عن الأوّل من المبادئ، وعن الثاني والثالث من المسائل.

فإن قلت: دلالة العامِّ على الخاصِّ غير ظاهرة، فكيف تجوز في التعريف؟

قلت: يجوز بشرط البيان، كالناطق[9] في تعريف الإنسان، وقد بُيِّن بتعيين الموضوع.

قال: «وعُلِمَ من ذلك ...» إلى آخره.

أقول: قد عُلِمَ ممَّا ذُكِرَ في صدر هذا الفصل، أن بحثنا في علم الكلام إنَّما يقع عن أوصاف ذاتية لذات الـلـه تعالى من حيث هي، وأوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث إنّها محتاجة في أحوالها إلى الـلـه تعالى.

---

(1) الجرجاني، علي بن محمد بن علي. التعريفات، تحقيق: عادل أنور خضر، بيروت: دار المعرفة، ط. 1، 1428هـ 2007م، ص204.

(2) [أ: 2/ب].

(3) سقطت من ب عبارة: «والـلـه أعلم».

(4) هو: إثبات النسبة بين الشيئين بالاستدلال، من حاشية أ.

(5) سقطت من ب : «و».

(6) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص9.

(7) التفتازاني، مسعود بن عمر. شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرةبيروت: عالم الكتب، ط. 1، 1409هـ، 1989م، ج1، ص176.

(8) في ب زيادة: «يكون».

(9) فإنه يطلق على اللافظ ومدرك الكلمات، والمراد منه الثاني في تعريف الإنسان، من حاشية أ.



أما الأول: فلأنَّ ذكر صفات اللـه تعالى وحده سواءً كانت مع اعتبار الذات كالواجب والحيِّ، أو لا كالوجوب والحياة مضافةً، يُفهم منه الذَّات من حيث هي؛ لأنَّ ذكر الشيء وحده يُفهم منه الشيء من حيث هو، بدون اعتبار شيء معه.

وأما الثاني فلأنَّ أحوال الممكنات التي يُبحث عنها في علم الكلام بحسب الدنيا والآخرة أحوالٌ محتاجةٌ مستندةٌ إلى اللـه تعالى، فمنشأ عروضها ذات الممكنات، من حيث إنّها محتاجة الأحوال إلى اللـه تعالى.

وإذا عُلِمَ أن بحثنا في علم الكلام عن أوصافٍ ذاتيَّةٍ لذات الممكنات من حيث[1] إنّها محتاجة في أحوالها إلى اللـه تعالى، عُلِمَ أن موضوع علم الكلام ذات اللـه تعالى من حيث هي، وذوات الممكنات من حيث إنّها محتاجة إلى اللـه تعالى، لما علم فيما مضى أن موضوع كل علم ما يُبحَث فيه عن أوصافه الذاتية، وقد عرفت ثَمَّة تفسير الذاتيِّ.

فإن قلت: قد ذكرتم ثَمَّة أن الموضوع إذا كان أشياء يجب رجوعها إلى شيء واحد، فههنا أيُّ شيءٍ يرجع إليه ذات اللـه تعالى من حيث هي، وذات الممكنات من حيث إنّها محتاجة إلى اللـه تعالى[2]؟

قلت: كلاهما يرجع إلى الموجود.

فإن قلت: قد عرّفتم المقدمة بأنّها التي يتوقف عليها شيءٌ من المباحث، وههنا قد جعلتم تعريف علم الكلام وما يتبعه من الموضوع مقدِّمةً، فأي شيءٍ من المباحث يتوقف على ذلك؟

قلت: البحث عن الكلام يتوقف عليه؛ لأنّه ما لم يُعرف الشيء لم تصر النَّفسُ طالبةً له.

[الفصل الثاني: في أقسام الموجودات]

قال: «الفصل الثاني» إلى آخره.

أقول: هذا الفصل مشتمل على قسمة الموجودات على المذهبين: مذهب الفلاسفة ومذهب أهل المِلَّةِ.

قال: «كل ما يتصوره العقل» إلى قوله «فهو الممكن».

أقول: كل ما يتصوره العقل، سواءً كان بالحقيقة، أو بوجه من الوجوه، فهو: إما واجب الوجود لذاته، أو ممتنع الوجود لذاته، أو ممكن الوجود لذاته؛ لأنّه لا يخلو من أن تقتضي ذاته وجوده الخارجي أو لا.

والأول: هو الواجب تعالى وتقدس.

والثاني: إما أن تقتضي عدمه الخارجي أو لا. والأول: هو الممتنع، كاجتماع النقيضين. والثاني: هو الممكن، كالسماء والأرض وما بينهما.

فالممكن: ما لا يقتضي شيئًا من الوجود والعدم.

فإن قلت: إن أردتم باقتضاء الوجود والعدم في الواجب والممتنع اقتضاءَ كلِّ واحدٍ منهما[3] وحدَه، فههنا قسم آخر، وهو أن يكون مقتضيًا لهما جميعًا، وإن أردتم مطلقًا -سواءٌ أكان وحده أو لا- فلا نُسَلِّمُ أنَّ ما يقتضي الوجود فهو: واجبٌ، وأن ما يقتضي العدم فهو: ممتنعٌ، وإنَّما يكون كذلك أن لو كان اقتضاؤهما إيَّاه وحده.

قلت: نعني وحدهما، ولا يلزم قسم آخر؛ لأنَّ ما يقتضي الوجود والعدم يكون ممتنع الوجود في الخارج، لامتناع كون الشيءِ واجبًا وممتنعًا، فيكون مندرجًا في قسم ما يقتضي العدم وحده، لا أنْ يصير قسمًا آخر.

فإن قلت: أنتم في قسمة الموجودات، والممتنع ليس منها.

قلت: إنَّما لزم لزيادة فائدة حصر المعاني وموادِّها.

واعلم أن قول الفلاسفة: إنَّ الواجب ما تقتضي ذاته وجوده، يناقض مذهبهم أن وجود الواجب عين ذاته؛ إذ الشيء لا يكون مقتضيًا لنفسه، وإلا يلزم تقدمه على نفسه.

وكذا مشايخ أهل السنة والمعتزلة ذهبوا إلى أن وجود كل شيء عين ذاته، مع أنهم صرَّحوا بأن الواجب تقتضي ذاتُه وجودَه.

---

(1) [ب: 3/أ].

(2) [أ: 3/أ].

(3) أي: يكون الوجب مقتضيًا للوجود وحده، والممتنع مقتضيًا للعدم وحده، من حاشية أ.



وأجاب قومٌ، بأن وجود الواجب وجودٌ مخصوص، فيكون مقتضيًا للمطلق، وهو غيره.

وفيه بحث، لأنَّ المطلق إنْ كان وجود الواجب، فوجوده عين ذاته، وإنْ لم يكن، فلا يكون مقتضيًا لوجوده، ويلزم أيضًا تركُّب ذات الواجب، لأنَّ المطلق جزءُ المقيَّدِ.

قال: «والممكن إما جوهر ...» إلى آخره.

أقول: الممكن، وهو: الذي لا يقتضي وجوده ولا عدمه، إمّا جوهرٌ أو عَرَضٌ، لأنّه إن لم يكن في الموضوع، وهو المحلُّ المقوِّم للحالِّ، كما يجيء، فهو الجوهر، وإن كان في الموضوع فهو العرض.

ثمَّ الجوهر إمّا وضعيٌّ أو غير وضعيٍّ.

والوضع: كون الشيء مشارًا إليه إشارةً حسيةً بأنّه هنا أو هناك، سواء[1] أُدْرِكَ بالحس أو لا.

قوله: «إشارةً حسيةٌ»، لتخرج الإشارة العقلية؛ إذ لا يقال له وضعيٌّ.

ثمَّ الوضعي إمّا حالٌّ في المحلِّ أو لا، والحالُّ إما أن يكون مبدأً؛ أي: سببًا، للآثار المختصة بالنوع الذي هو حالٌّ فيه أو لا، فإن كان مبدأً يُسمَّى صورةً نوعيةً؛ إذ به يتحقق النوع.

ثمَّ الصورة النوعيّة إن كانت مبدأً للاغتذاء والنَّماء؛ أي: تكون آثارُه المختصَّةُ الاغتذاءَ والنَّماءَ، سُمِّيَتْ نفسًا نباتيَّةً، وهي تكون موجودة في كل ما يغتذي وينمو من النبات والحيوان، وإن لم تكن مبدأً للاغتذاء والنَّماء[2]، فإما أن تكون مبدأً للحس والحركة الإراديَّةِ أو لشيءٍ آخر غير الحس والحركة، فإن كان الأوّل سُمِّيَتْ نفسًا حيوانيةً، وإن كانت مبدأً لشيءٍ آخر غير الحس والحركة، سُمِّيَت نفسًا طبيعية، كما يكون في الماء مثلاً ما يقتضي رطوبته وشفيفه وسيلانه، وكذا في باقي العناصر، وغير ذلك من الأجسام مما يقتضي خواصه وآثاره، كما في الترياق وغيره.

هذا إذا كان مبدأً للآثارِ المختصَّةِ، أمّا إذا لم يكن، فهو الصورة الجسمية، وهي المتصل بذاته؛ أي: المتصل المحسوس في الأجسام، الذاهب في الطول والعرض والعمق.

هذا على مذهب من قال إنَّ النَّفس الإنسانيَّةَ ليست بجسم، وهو أرسطو[3] ومن تابعه إلى زماننا هذا، وهذه القسمة أيضًا على رأيهم.

وأما على مذهب من قال إنّها جسم، وهو جمهور أهل المِلَّةِ والحكماء المتقدمين، فتصير الصورة النوعية أربعة أقسام: الثلاثة المذكورة، والتي تكون مبدأ للآثار المختصَّةِ بنوع الإنسان، من الآراء والأفكار والتعجب والضحك وغير ذلك.

فإن قلت: لكل نوعٍ من الحيوان أيضًا آثارٌ مختصة.

قلت: تلك لا تخرج عن كونها حسًّا وحركة حيوانية إرادية.

قال: «وغير الحال إما محل ...»، إلى آخره.

أقول: قد مَرَّ أقسام الجوهر الوضعيّ الحالّ، وأمّا الجوهرُ الوضعيُّ الذي لا يكون حالاًّ، فإما أن يكون محلاًّ، أو مركبًا من الحالِّ والمحلِّ؛ لأنّه لا يخلو من أن يكون مركبًا من الحالِّ والمحلّ، أو لا. فإن كان فهو الثاني، وإن لم يكن فلا بُدَّ وأن يكون محلاً لشيء من الأعراض والجواهر؛ إذ يمتنع وجودٌ وضعيٌّ لا يقوم به عرض.

ثمَّ المحلُّ إمّا أن يكون مقوِّمًا لحاله؛ أي: لا يمكن تحقق حاله بدونه، أو لا يكون، فإن كان مقوِّمًا يُسمّى موضوعًا، كالجسم بالنسبة إلى الأعراض، وإن لم يكن مقوِّمًا يسمى هيولى، كما يجيء في موضعه.

---

(1) [ب: 3/ب].

(2) [أ: 3/ب].

(3) أرسطو بن نيقوماخوس، فيلسوف يوناني كبير، ولد سنة 384ق.م، في اسطاغيرا، وضع علم المنطق، ولذلك يلقبونه بـ«المعلم الأول»، درس في أثينا على يد الفيلسوف أفلاطون، عمل مربيًا للإسكندر، توفي في خلقيس سنة 322ق.م، له كتب كثيرة منها: «المقولات»، و«العبارة»، و«السماع الطبيعي»، و«في النفس»، و«الكون والفساد»، و«الأخلاق الكبرى»، و«السياسة»، وغيرها، انظر ترجمته في:

- بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط.1، 1984م، ج1، ص98 - 132.

- الحفني، عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط.2، 1999م، ج1، ص122 - 127.



والمركب من الحالّ والمحلّ هو الجسم، وهو إما بسيط، وهو الذي لم يتألف من أجسام مختلفة الطبائع، كالعناصر مثلاً. أو مركبٌ، إن تألف، كالنبات والمعدن والحيوان.

ثمَّ البسيط إن كان جزؤه المقداريُّ[1] كالكل في الاسم والحدِّ، فهو البسيط العنصري، وهو العناصر، فإن اسم الماء وحدّه يُطلق على قطرةٍ وعلى أكثر، وكذا البواقي، وإن لم يكن جزؤه كالكل في الاسم والحدِّ، فهو البسيط الفلكيُّ، كالأفلاك والكواكب، فإن بعض الفلك لا يُسمّى فلكًا ولا يُحَدُّ بحدِّه، وكذا بعض الكواكب. وقد أطلقوا البسيط على كلِّ جسمٍ يكون جزؤه كالكل في الاسم والحد، وإن كان متألفًا من أجسامٍ مختلفة الطبائع، كالعسل والخلِّ والعظم واللحم وأمثال ذلك، ويكون المركب الذي في مقابلته ما لا يكون كذلك، كالبيت والخاتم.

قال: «وغير الوضعيِّ ...» إلى آخره.

أقول: إذا عُرِفَ[2] أقسام الجوهر الوضعيِّ، فالجوهر غير الوضعي إن كان متعلقًا بالأجسام تعلق التدبير، كتعلق الملك بالمدينة[3] فهو النفس. فإن كانت متعلقة بالحيوان، فهي النفس الإنسانية، وإن كانت متعلقة بغير الحيوان فهي النفس الفلكية.

فإن قلت: نُقِلَ من الحكماء أن الفلك حيوان، فلا يصحُّ أن يقال: المتعلق بالحيوان نفس إنسانية.

قلت: الحيوان نامٍ، والنمو على الفلك محال عندهم، نعم المشهور منهم أن الفلك حي، والحي غير الحيوان، ولو جنح إليه شرذمةٌ من الخابطين فلا عبرة به؛ إذ هذه القسمة على رأي محققيهم من زمان أرسطو إلى هذا الزمان.

فإن قلت: سَلَّمنا، لكن هذا يقتضي أنّها لو كانت متعلقةً بغير الجسم الفلكي تكون[4] أيضًا نفسًا فلكيه[5]، وليس كذلك.

قلت: على مذهب أصحاب هذه القسمة؛ تعلُّق النفس منحصرٌ في التعلق بالحيوان أو الفلك، وإن لم يكن متعلقًا بالجسم تعلق التدبير سواء كان له تعلُّقٌ بجسم بوجه آخر، مثل تعلُّق التأثير، أو غير ذلك فهو العقل، فإن لم يكن بينه وبين الواجب واسطة؛ أي: يكون أثره الأوَّل فهو عقل الكل؛ أي عقل مجموع كرة العالم، وبعضهم أثبت نفسًا صادرة عن هذا العقل متعلقة بمجموع كرة العالم تعلُّق التدبير، وسموها نفس الكل.

وإن كان بينه وبين الواجب واسطة، فإن كان مبدأً للحوادث العنصريَّةِ؛ أي سببًا للحوادث الكائنة في عالم الكون والفساد، فهو العقل الفعال.

وإن لم يكن مبدأً، فهو العقل المتوسط. وذلك عندهم ثمانية عقول فالمجموع عشرة.

قال: «وأما العرض ...»، إلى آخره.

أقول: إذا عُرِفَ أقسام الجوهر فنقول:

العَرَضُ عندهم تسعة أقسام، لأنّه إما أن يقتضي قسمةً، أو نسبةً، أو لا هذا ولا ذاك، والأول: هو الكم، والثاني: سبعة أقسام، والثالث: الكيف. فالمجموع تسعة.

وعرَّفوا الكمَّ بأنّه؛ العَرَضُ الذي يقتضي القسمة لذاته، ومرادهم بالقسمة ههنا: حصول شيء غير شيء فيه، لا الافتراق؛ إذ الكم لا يقتضيه.

وعرَّفه قوم بأنّه؛ الذي يقبل الانقسام لذاته، وجاز أن يراد بالقسمة ههنا المعنى المذكور، وجاز أن يراد الافتراق؛ إذ الكم قابل لهما بذاته. وعرَّفوا النِّسبة بأنّها العرض الذي يكون تعقلُّهُ بالقياس إلى تعقل الغير. وعرَّفوا الكيف بأنّه العرض الذي لا يكون ماهيته بالقياس إلى الغير، ولا يقتضي الانقسام لذاته، كاللون والطعم والرائحة، وأمثال هذه.

والنسبة سبعة أقسام:

فـ«أ»: المضاف، وهو: النِّسبةُ المتكرِّرةُ، كالأبوَّةِ والبُنُوَّةِ، والفوقيَّةِ والتحتيَّةِ، والكليَّةِ والجزئيَّـةِ، لأنّـه بالقيـاس إلى نسبة أخرى، فتكون

---

(1) سقطت من ب: «المقداري».

(2) كذا في النسختين والصواب: «عرفت».

(3) [ب: 4/أ].

(4) [أ: 4/أ].

(5) لأن غير الحيوان أعم من أن يكون جسمًا فلكيًا، أو غيره من المعادن والنبات، من حاشية أ.



متكرِّرة.

ب: الأين، وهو: الحصول في المكان.

ج: متى، وهو: الحصول في الزمان، كالعتاقة والحداثة.

د: الوضع، وهو: هيئة تحصل للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى البعض، وإلى الأمور الخارجة، مثل السماء والأرض، كالقيام والقعود.

فإن قلت: لا شك أنَّ نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة، مُعْتَبَرَةٌ في أنواع الوضع، كالقيام مثلاً، فإن حقيقته إنَّما تتمُّ إذا كان الرأس نحو السماء والرجل نحو مركز الأرض، حتى لو قُلِبَ الإنسان إلى أن يصير رأسه نحو المركز ورجله إلى السماء، يكون نوعًا آخر من الوضع[1]، وكذا القعود وغيره من الأوضاع. لكن لِمَ قلتم إنّها معتبرة في مطلق الوضع الذي هو جنس للأنواع؟ فلم لا يجوز أن يكون مطلق الوضع عبارة عن نسبة الأجزاء بعضها إلى البعض، وتكون النِّسبة إلى الأمور الخارجة في كل نوع فصلاً لذلك النوع؟

قلت: هذا غير جائز من وجهين:

فـ«أ»: الجنس والفصل ينبغي أن يكون كل منهما صادقًا على الآخر، ونسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة ليست بمحمولةٍ على نسبة بعضها إلى البعض.

ب: نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة مشتركة بين جميع أنواع الوضع كما ذكرتم، فكيف تكون فصلاً؟ فالحق أن مطلق مجموع نسبة الأجزاء بعضها إلى البعض، وإلى الأمور الخارجة مفهومٌ مشترك مقول على جميع أنواع الوضع، وكل نوعٍ ممتازٌ عن الآخر بمخصوص هذا المجموع، وكل منهما صادق على الآخر.

هـ: المِلْك، ويقال له الجِدَة أيضًا وهو نسبة الشيء إلى ملاصق ينتقل بانتقاله، كالتعمُّمِ[2] والتقمُّصِ والتختُّمِ، والمراد بهذه المصادر، ما حصل منها لأنفسها؛لأنّها من قبيل أن يفعل.

و: أن يفعل، وهو: التأثير، كالقطع.

ز: أن ينفعل، وهو: التأثر، كالانقطاع.

ولا دليل على انحصار النسب في هذه السبعة سوى الاستقراء، فتكون أجناس العرض تسعة بطريق الاستقراء.

قال: «وبعضهم جعلها ثلاثًا ...»، إلى آخره.

أقول: يعني انحصار أجناس العرض في التسعة مذهب بعض الحكماء، وهم الأكثرون، وبعضهم جعلها ثلاثًا: الكم، والكيف، والنسبة، وحينئذٍ يمكنهم الحصر بالدوران بين النَّفي والإثبات كما ذكرنا من قبل.

وتحقيق هذا الموضع، أنَّ الأوَّلِينَ ذهبوا إلى أن مفهوم النسبة من حيث هو خارجٌ عن حقائق هذه النسب السبع، وهي: أجناس عالية لأنواع النسب، وذهب الآخرون إلى أن مفهوم النسبة داخل في حقائق هذه السبع، لأنَّا لو أمعنَّا النَّظر في مفهومات هذه النسب، نعلم بالضرورة أنَّا لو رفعنا مفهوم النِّسبة عنها لما بقيت حقائقها، لأنَّا لو توهَّمنا ارتفاع مفهوم النسبة الذي هو معنى يُعقل بالقياس إلى الغير عن الأين مثلاً، الذي هو الحصول في المكان، لما بقيت حقيقته، وكذا في غير الأين من النسب، وعلامة جزءِ الشيءِ أنَّا لو توهَّمنا ارتفاعه عنه، لما بقيت ذات ذلك الشيء، وقد تحقَّقَ هذا المعنى ههنا، فقد ثبت أنَّ النِّسبة من حيث هي، ذاتيٌّ للنسب السبع، والنسب السبع متخالفةٌ بالماهيَّةِ، فتكون النسبة جنسًا لها.

وهذا المذهب قريب من الحق.

فعُلم أن طائفة منهم جعلت أجناس العَرَضِ تسعةً، وطائفة ثلاثةً.

فإن قلت: يرد عليهم أن ههنا قسمًا آخر، وهو أن يكون العَرَضُ مقتضيًا للقسمة والنِّسبة معًا، كالأطول والأعظم، فإن كلاً منهما يقتضي القسمة والنِّسبة معًا؛ لأنَّ مفهوم الأطولِ طويل زائدٌ، ومفهوم الأعظم عظيمٌ زائدٌ.

قلت: الأطول كَمٌّ عرضت له الإضافة، وكذلك الأعظم، والتراكيب الواقعة بين معروضات الأعراض والأعراض اعتباريَّةٌ، كما في الأَسْوَدِ

---

(1) [ب: 4/ب].

(2) [أ: 4/ب].



والأب وأمثال ذلك.

ثمَّ كل من الكيف والنسبة: إمّا لازم للمحل أو لا، والأول: إما لازم للوجود، كالسواد للزِّنجيِّ، والبنوَّةِ للابن، أو للماهيَّةِ كالفرديَّةِ للثلاثةِ، والفوقية للسماء. والثاني: وهو الذي لا يكون لازمًا، إما سريع الزوال، كحمرة الخجل[1]، وصفرة الوجل، أو بطيء الزوال كالشباب والصبا، وإنَّما خُصَّ هذا بالكيف والنسبة، لأنَّ الكم لازم لذي الكميَّةِ دائمًا، إلا إذا اعتُبِرت الكميَّة المعيَّنة، فإنَّها قد تزول عندهم بالتخلخل والتكاثف.

هذه هي قسمة الموجودات على رأي الفلاسفة، من زمان أرسطو إلى زماننا هذا.

قال: «وأما على رأي المتكلمين ...»، إلى آخره.

أقول: قال المتكلمون: الموجود إمّا واجب إن اقتضت ذاته وجوده الخارجي، أو ممكن إن لم تقتض.

والممكن إمّا متحيزٌ، أو حالٌّ في المتحيِّزِ، أو لا هذا ولا ذاك.

وهذه القسمة عندهم بحسب العقل؛ إذ القسم الثالث محال عندهم كما يجيء.

والحيِّز: هو الفراغ[2] المُتَوَهَّمُ المشغول بالشيء، وإنَّما لم يقتصر على قوله هو الفراغ المتوهم، لأنَّ الحيِّزَ أمرٌ إضافيٌّ، فلا بُدَّ من اعتبار الإضافة في تعريفه، والمنقول من الحكماء أنَّه: الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لولاه لكان خاليًا، ولا حاجة إلى هذا الزائد، وهذا ظاهرٌ.

والمتحيِّزُ: هو الجوهر، فإن قَبِلَ القسمة هو الجسم، وإلا فهو الجوهر الفرد. فالمركب من جوهرين فردين عندهم جسم، وعند غيرهم لا يتحقق الجسم إلا بالانقسام في الطول والعرض والعمق.

والحالُّ في المتحيِّزِ، هو: العَرَضُ، والعرضُ[3] إمّا مختصٌّ بالحيِّ، أو غير مختصٍّ، والمختص عشرةٌ.

والمراد بالنَّظر: الفكر.

وكلام النفس، معنى هذه الألفاظ التي تجري على اللِّسان؛ إذ ذلك يكون في النفس عند صدور هذه الألفاظ.

والفرق بين الإرادة والشهوة، أن الإرادة قد تكون بما لا تشتهيه النَّفس ولا تلتذُّ به، كشرب الدواء المُرِّ لمصلحة الصِّحَّة دون الشهوة، فإنّها تكون بالاشتهاء والتلذُّذِ، والكراهة في مقابلة الإرادة، والنُّفرَةُ في مقابلة الشهوة، فالإرادة قد تكون مع النُّفرة، كما في شرب الدواء، والشهوة مع الكراهة كما في الأشياء المضرَّة.

وقد بقي ههنا أشياء أخرى تختصُّ بالحيِّ: كالإدراك، والتعجب، والضحك، والفرح، والغمِّ، والمرض، والصحة، والنوم، واليقظة، والغضب، والرحمة، وأمثال هذه.

ووجه تخصيصهم بالعشرة غير معلوم.

ثمَّ المتكلمون شرطوا في العَرَضِ أن يكون وجوديًا، ولهذا ما عدُّوا العدميّات المختصَّةَ بالأحياء في هذا القسم: كالموتِ، والعجزِ، واللَّذَّةِ، فإنَّ الموت: زوال الحياة، والعجزُ: عدم القدرة، واللَّذَّةُ: الخلاص عن الألم، وكذا السكوت والجهل، وزاد بعضهم الموت في العشرة، بناءً على ظنِّ أنَّه وجوديٌّ؛ لقوله تعالى: " خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ "[4]؛ لأنَّ المعَلَّل وجوديٌّ عندهم.

قال: «وغير المختص» إلى آخره.

أقول: أمَّا القسم الغير المختصّ بالحيِّ فأقسامٌ؛ لأنَّه إمّا محسوس بإحدى الحواسِّ إحساسًا أوليًّا، أو لا.

ويندرج في الثاني ما يكون محسوسًا ثانيًا، كشكل الجسم والحركة والسكون وغير ذلك، وما لا يكون محسوسًا أصلاً، ككون الأجسام الغير المحسوسة مثل الهواء.

والإحساس الأوَّليُّ، هو: أن يُحَسَّ الشيء بدون توسط إحساس شيءٍ آخر كاللون.

ثمَّ التأليف إنَّما يُحَسُّ بواسطة إحساس الضوء واللون والمحسوسين أوَّلاً.

---

(1) [ب: 5/أ].

(2) هو: الامتداد المتوهم في الأقطار الثلاثة، من حاشية أ.

(3) [أ: 5/أ].

(4) الملك: 2.



والاعتماد؛ الثِّقلُ والخفَّةُ، هما: يُحَسّان بواسطة إحساس الجسم باللمس، كما في الثقيل والزِّقِّ المنفوخ.

والكون محسوس بواسطة إحساس الضوء واللَّون.

ثمَّ اعتبار البقاءِ ظاهرٌ.

وأما الفناء فظاهرٌ أنّه عدمي، وفسَّره بعضهم بأنّه: صيرورة الشيء منتفيًا.

قوله: وأمّا الذي لا يكون متحيِّزًا ولا حالاً في المتحيِّزِ، فقد أنكره المِلِّيُّون[1].

وفيه نظر، لأنَّ الحيِّزَ من هذا القسم، وهم ما أنكروه.

[القسم الأول في الأمور الشاملة]

قال: «القسم الأول ...»، إلى آخره.

أقول: المراد بالأمور الشّاملة، ما يعمُّ أكثر الموجودات، وهذا يصدق على ما يعمُّ الجميع، كالوجود والتَّعَيُّن، وعلى ما يعمُّ البعض، كالإمكان والوحدة. فإنَّما انحصرت في ست صحائف، لأنَّ الشامل هو: الوجود، والحقيقة، والمجموع؛ أي: الموجود وتوابع هذه الثلاثة.

[الصحيفة الأولى: في الوجود]

[الفصل الأول: في ماهية الوجود]

قوله: وعرّفها قوم بوجوه:

فـ«أ»: ما يصير به الشيءُ فاعلاً أو منفعلاً.

ب: ما يتحقق به الشيءُ في الخارجِ أو في الذِّهنِ.

ج: هو الشيئية.

د: هو الكون وهو أحسن من الجميع؛ إذ لا يُفهم من الوجود سوى هذا. ويقال بالفارسية: [هَسْتَن][2]، وهذا حسن جدًّا؛ إذ ليس فيه شائبة المصدرية الموهمة للحدوث[3]، وينبغي أن يُفهم من الكون ما يحصل بالمصدر.

وهذا التعريف وإن كان بالحقيقة تعريفًا لفظيًّا، لكنَّ العقلاء استحسنوا ذلك، حتى صرَّحوا بأن البسائط القريبة من الطبع إذا عُرِّفَتْ بمرادف أجلى كان أنفع من التعريف الرسمي، وهذا رأي صواب.

واحتجَّ الإمام[4] على كون الوجود بديهي التصور بوجوه[5]:

فـ«أ»: ما ذكره في الكتاب أنَّ كل أحدٍ يعلم بديهةً أن له وجودًا، والتَّصديق مسبوقٌ بتصوُّرِ الطرفين، فتصوُّرُ الوجود بَديهيٌّ.

---

(1) [ب: 5/ب].

(2) في الأصل «هستي»، وهَسْتَن معناها الوجود، الخلق، انظر:

- آلتونجي، محمد. معجم الطلاب/ فارسي - عربي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 2002م، ص367.

(3) لأنه يحتمل أن لا يكن المراد من المصدر حقيقته بل الحاصل منه، فإذن دلالته على الحدوث غير يقينية، من حاشية أ.

(4) هو: فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري الرازي الشافعي (توفي: 606هـ)، الإمام، المفسر، الفقيه، الأصولي. أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له «ابن خطيب الري» رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. وكان يحسن الفارسية. قال عنه التاج السبكي: إمام المتكلمين، ذو الباع الواسع في تعليق العلوم، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم، والارتفاع قدرا على الرفاق... من تصانيفه: «مفاتيح الغيب»، في تفسير القرآن الكريم، و«لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات»، و«معالم أصول الدين»، و«محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»، و«المسائل الخمسون في أصول الكلام»، و«الآيات البينات»، و«عصمة الأنبياء»، و«الإعراب»، و«أسرار التنزيل» في التوحيد، و«المباحث المشرقية»، و«أساس التقديس»، و«المطالب العالية من علم الكلام»، و«المحصول في علم الأصول»، و«نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»، و«الأربعون في أصول الدين»، و«نهاية العقول في دراية الأصول»، و«الملخص في الحكمة» ، وغير ذلك. وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظًا بارعًا باللغتين، انظر ترجمته في:

- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج8، ص67 وما بعدها.

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21، ص500 - 501.

- الصفدي، الوافي بالوفيات، ج1، ص474.

- الزركلي، الأعلام، ج7، ص22 - 23.

(5) الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، طهران: مكتبة الأسدي، 1966م، ج1، ص11.



وجوابه: أن التصديق مسبوقٌ بتصوُّرِ الطرفين بوجه ما، سواء أكان بالحقيقة أو بوصفٍ صادقٍ عليه[1]، وهذا متفقٌ عليه بين العقلاء.

ولقائل أن يقول: لمَ لا يجوز أن يكون الوجود في هذا التصديق مُتَصَوَّرًا على الوجه الثاني، فلا يفيدكم المطلوب؛ لأنَّ الكلام في أن حقيقة الوجود بَديهيَّةُ التصور أم لا؟

ب: ما ذُكِرَ في الملخَّصِ: أنا نحكم بالبديهة أن الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان، والتَّصديق مسبوقٌ بالتصوُّرِ، فيكون تصوُّرُ الوجود والعدم بَديهيًا. وجوابه بمثل ما مَرَّ.

ج: ما ذكر أيضًا في الملخَّصِ[2]: أن تعريف الوجود بنفسه محالٌ، وبأجزائه أيضًا؛ إذ لا جزءَ له؛ إذ لو كان له أجزاءٌ فأجزاؤه إن كانت وجوداتٍ، لزم توقف الشيء على نفسه، وإن كانت غير وجودات فعند اجتماعها إما أن لا يحصل زائد، أو حصل، فإن لم يحصل، فتكون حالة الاجتماع كحالة الافتراق، فلا يحصل الوجود، وإن حصل فيكون هو الوجود؛ إذ لا يحصل الوجود بدونه، ويحصل به، وتكون تلك الأمور معروضاته، فلا تكون أجزاؤه أجزاءه.

وبالخارج أيضًا محال؛ لما عُرِفَ أنَّ الرَّسم لا يفيد التعريف، إلا بعد العلم باختصاص المعرِّف الخارجيِّ بالماهيَّةِ، ويلزم الدَّور، ومعرفة أمور غير متناهيةٍ، كما ذكر في الكتاب، والطريق الذي ذكر في الكتاب قريبٌ من هذا، فلعله وجده في بعض تصانيفه[3].

قوله: أجزاؤه إمّا وجوداتٌ أو عدماتٌ، إنْ أراد بالعدم نفس اللاوجود فلا نُسَلِّمُ الحصر، وإن أراد ما صدق عليه اللاوجود سَلَّمنا الحصر، لكن لا نُسَلِّمُ الاستحالة.

والوجه البديع، أنّه لو كان للوجود جزءٌ، يكون سابق الوجود عليه، فيلزم تقدم الوجود على نفسه.

وجوابه: أنا لا نُسَلِّمُ الانحصار في التعريف بالنفس والأجزاء والخارج، لجواز أن يكون بالمرادف الأجلى، إن أراد بتعريفه بالنَّفس إيراد لفظه بعينه، وإن أراد أعمَّ من أن يكون إيراد لفظه أو مرادفه، فلا نُسَلِّمُ أنه محال.

وأيضًا لا نُسَلِّمُ أنه لو حصل عند الاجتماع زائدٌ لكان الوجود هو.

قوله: إذ[4] يحصل به الوجود، ولا يوجد بدونه.

قلنا: كُلُّ جزءٍ أخير يكون كذلك، وأيضًا هذا لو صحَّ فما الحاجة إلى أنّ أجزاءه وجودات أم لا، لأنَّ هذا يغنيه عنه، وأيضًا هذا يوجب أن لا يكون شيءٌ من الماهيّات[5] مركبًا.

قوله: الرسم لا يفيد إلا بعد العلم باختصاص المعرِّف الخارجي بالماهية.

قلنا: لا نُسَلِّمُ ، لمَ لا يجوز أن يكون العلم بالخاصَّةِ موجبًا للعلم بالماهيَّةِ، وإن لم يُعلم الاختصاص؟ سَلَّمنا ذلك، لكن العلم بالاختصاص قد يكفي فيه تصوُّرُ الماهيَّة بوجه من الوجوه، كما يُعلم اختصاص جسم معيَّنٍ بشغل حيِّزٍ معيَّنٍ من البعيد، ولا تُعلم حقيقته، ولا حقيقة ما عداه مفصَّلاً، فلا يلزم شيء مما ذُكِرَ، ولئن سَلَّمنا جميع ذلك، لكن امتناع التعريف لا يوجب كون الشيء بَديهيَّ التصوُّرِ.

فإن قلت: الوجود مُتَصَوَّرٌ[6] وسلَّمتم أنّه يمتنع تعريفه، فيكون تصوره بالبديهة.

قلت: سَلَّمنا أنّه مُتصوَّر، لكنَّه، لِمَ قلتم إنّه متصوَّر بكنه حقيقته؛ لجواز أن يكون مُتصوَّرًا بوجه آخر؟

د: ذكر أيضًا في الملخَّص[7]: أن علمي بوجودي بَديهيٌّ، والوجود جزء من وجودي، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، والسابق على الأوَّليِّ أولى أن يكون أوَّليًا.

وجوابه: إن أراد بقوله علمي بوجودي بَديهيٌّ، أنَّ تصوُّرَ كُنْهِ وجوده بَديهيٌّ فلا نُسَلِّمُ أنّه بَديهيٌّ، وإن أراد أن علمي بحصول الوجود

---

(1) [أ: 5/ب].

(2) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص46

(3) أي: تصانيف فخر الدين الرازي.

(4) [ب: 6/أ].

(5) في ب: الماهيّة.

(6) لأنا أقمنا الدليل على أن الوجود غير قابل للتعريف، وهذا تصديق، والتصديق مسبوق بتصور الطرفين، فيكون الوجود متصورًا، من حاشية أ.

(7) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص36



له بَديهيٌّ، فذلك مسلّم، وحينئذٍ يكون البَديهيُّ تصديقًا، ولا يلزم منه كون حقيقة[1] الوجود بَديهيَّةً؛ لجواز أن يكون متصورًا بوجه ما كما مَرَّ في مغلطته الأولى.

قال: «وهذا ما وجد من كلامهم ...» إلى آخره.

أقول: المعنى الواضح عند العقل إذا وقع في حيِّز الجدال، ومعرض القيل والقال، فربما يحتجب عنه بحيث لا يُهتدى إليه إلا بعد إزاحة ما ترسَّخ فيه من تلك الهواجس، كالماء الصافي في منبعه، إذا خُضخض.

ولا خفاء أن مفهوم الوجود ظاهر، وإنَّما تكدَّرَ بالمجادلة والبحث، فإذا رجعنا إلى عقولنا، وجرَّدنا أنفسنا، يتوضَّحُ ما تكدَّرَ، ويتسهّل ما تعسَّر.

فنقول: لا شك ولا خفاء أنَّ كل واحدٍ منّا يعلم بديهةً أن لبعض الأشياء وجودًا، وأنّه ليس لبعضها ذلك، ويعلم ضرورةً أن الأولى مشتركةٌ فيما يُفْهَمُ من الوجود، ومباينةٌ للثانية فيه، ويعلم بديهة أنَّ المفهوم من الوجود في هذه الأحكام الأربعة شيءٌ واحدٌ، فهذه خمسة أحكام يجزم بها كل أحد بديهةً. ويَتصوَّرُ الوجود في كل منها تصورًا جليًّا بلا تكلُّفٍ، وهذه حُجَّةٌ بيِّنَةٌ واضحةٌ على أن مفهوم الوجود بيِّنٌ عند العقل، ممتازٌ عن كل ما عداه امتيازًا كاملاً.

ثمَّ إذا نظرنا فيما يفهم منه نجده بعينه مفهوم الكون؛ لأنّه يُعلم جزمًا أنَّ كل ما وُجِدَ له الكون، يكون موجودًا بمجرَّدِ حصول مفهوم الكون، مع قطع النَّظر عن كل ما عدا الكون، وكل ما ليس له الكون لا يكون موجودًا بمجرَّدِ أنّه ليس له الكون.

وهذه حجَّةٌ واضحةٌ على أن الوجود هو الكون.

وإنَّما قال: من حيث أن له الكون، ومن حيث أن لا كون له، لئلا يتشكك متشكك بأنّه لم لا يجوز أن يكون مفهوم الكون مساويًا لمفهوم الوجود لا أنّه عينه، لأنّه متى لزم الوجود من مجرَّدِ حصول مفهوم الكون مع قطع النَّظر عن كل ما عدا مفهوم الكون، يلزم أن يكون هو هو بعينه، لأنَّ المساوي لو جُرِّدَ النَّظر إليه عن كل ما عداه لا يتحقق المساوي الآخر، وإلا لما جُرِّدَ النَّظر عن غيره، فيتحقق أن الوجود هو الكون، وإذا[2] كان الوجود هو الكون، يلزم أن يكون الوجود مفهومًا واحدًا مشتركًا فيه بين الموجودات، وزائدًا على ماهياتها، لأنَّ كون الشيء زائدٌ عليه.

ويشهد على أن الوجود هو الكون قوله تعالى: " **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ {82/36}** "[3]، وقوله تعالى " **وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ {117/2}** "[4].

وإذا دلَّ صريح العقل وصحيح النَّقل فقد تمَّ المطلوب، وكمل اليقين، وعُلِمَ أيضًا مفهوم العدم؛ إذ هو انتفاء الكون.

تنبيه: الوجود، هو: تحقُّقُ حقيقةٍ وجوديَّةٍ في الخارج أو في الذهن بالاتفاق، لكونه تحقق مفهوم مُحَصَّلٍ في ذاته، ويرادفه الكون، وأمّا تحقق العدميات الصِرْفَةِ كإعدام المعدومات، فلا يقال له الوجود والكون، لكون الأعدام في ذواتها[5] منفيةً غير محصَّلة، بل يقال له الوقوع والثبوت والحصول وأمثالها، وهي أعم من الوجود، فحينئذٍ يكون العدم في مقابلة الوجود، والانتفاء في مقابلة تلك العمومات، وهو أخصُّ من العدم[6].

وزعم قومٌ أنَّ الأعدام لا تَحقُّقَ لها أصلاً، كما يجيء، وأما العدميّات المختلطة فهي اعتباريَّةٌ، وسيجيء بحث الاعتباريات، ويكون لأجزائها العدميَّةِ والوجوديَّةِ غير الاعتباريَّةِ ثبوتٌ ووجودٌ.

وهذا فصل شريفٌ غريبٌ.

---

(1) [أ: 6/أ].

(2) [ب: 6/ب].

(3) يس: 82.

(4) البقرة: 117.

(5) في ب: «ذاتها».

(6) لأن العدم يطلق على عدم صرف وعدم مضاف، من حاشية أ.



[الفصل الثاني: في أن الوجود مشترك بين الموجودات]

قال: «الفصل الثاني ...» إلى آخره.

أقول: اختلف العقلاء في أنَّ الوجود هل هو مفهوم واحدٌ مشترَكٌ فيه بين جميع الموجودات أم لا؟

فقال المحققون: نعم، وخالفهم: الفلاسفة، والأشعري[1]، وأبو الحسين البصري[2].

فزعمت الفلاسفة[3] أن الوجود من حيث هو هو وصفٌ اعتباريٌّ مشترَكٌ[4] فيه بين الجميع، لكن على سبيل التشكيك؛ لأنّهم قالوا: إنَّ وجود الواجب قائمٌ بنفسه دون سائر الموجودات.

وقال الأشعريُّ وأبو الحسين: وجود كلِّ شيء[5] حقيقة عينه، والاشتراك في اللفظ، كلفظ العين.

والتحقيق في هذا الموضع أنَّ الوجود بحسب اللغة، يُطلق على معنيين: الذات، والكون، فذهب الأشعري وأبو الحسين إلى الأوَّل، ولا نزاع معهم بالحقيقة في هذا الرأي، وإنَّما هو في جعلهم الوجود حينئذٍ في مقابلة العدم[6]، الذي هو الانتفاءُ اتفاقًا، ومن قال بأنّه مفهومٌ واحدٌ مشترَكٌ بين الجميع ذهب إلى الثاني، وظهر من ذلك خبط الفلاسفة.

وإذا عُرِفَ هذا فنقول: لا خفاءَ أنّه إنْ أُريد به الكون، فهو مفهوم واحد مشترك، وإن أريد به الذات، فلا. فلعلَّ هذا الخلاف إنَّما نشأ من عدم تحرير المبحث، وإلا لا يقول أحدٌ من العقلاء: إن الوجود عين الذات، ويريد به الكون. فالحقُّ أنَّ تحرير المبحث كافٍ في هذا الموضع، لكنّا نذكر ما ذكروه لتتمَّ الفائدة.

احتجّوا على أن الوجود مشتركٌ بوجوه:

فالأوَّل: إذا عرفنا وجود شيء، واعتقدنا أنّه جوهرٌ، ثمَّ زال هذا الاعتقاد، واعتقدنا أنّه عَرَضٌ، لا يزول اعتقاد كونه موجودًا، فلو لم يكن الوجود مشترَكًا بين الجوهر والعرض، لزال الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بأحدهما إلى الآخر، كما زال اعتقاد خصوصيَّة كل منهما باعتقاد خصوصيَّة الآخر، وكذا إذا اعتقدنا أنّه واجبٌ ثمَّ زال باعتقاد أنّه ممكن، فيلزم أن يكون الوجود مشتركًا بين الجميع.

ب: لو لم يكن مشتركًا لبطل انحصار الشيء في الموجود والمعدوم، لأنّه حينئذٍ يكون في مقابلة العدم -الذي هو مفهوم واحد في الجميع- أشياء كثيرة؛ لأنّه حينئذٍ يكون كقولنا: الشيء[7] إما معدوم أو أسود أو بياض أو إنسان أو فرس، لكن الحصر بَديهيٌّ.

وفيه بحث؛ لأنَّ الحصر بالنسبة إلى وجود كلِّ واحدٍ واحدٍ من الأشياء و عدمه[8]، ولا خروج عنهما، وإن وقع في مقابلة العدم أشياءُ كثيرةٌ.

---

(1) أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن إسحاق، الأشعري، (توفي: 324هـ) مؤسس مذهب الاشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب، منها: «إمامة الصديق»، و«الرد على المجسمة»، و«مقالات الإسلاميين»، و«الإبانة عن أصول الديانة»، و«رسالة في الإيمان»، و«استحسان الخوض في الكلام»، و«اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»، وغيرها، انظر ترجمته في:

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص85 - 90.
- الزركلي، الأعلام، ج4، ص263 .
- ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، دمشق: دار الفكر، ط2، 1399هـ.

(2) هو: أبو الحسين، محمد بن علي الطيب البصري، (توفي: 436هـ)، أحد أئمة المعتزلة.ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها. قال الذهبي: كان فصيحًا بليغًا، عذب العبارة، يتوقد ذكاءً، وله اطلاع كبير. قال الخطيب البغدادي: له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته. من كتبه: «المعتمد في أصول الفقه»، و«تصفح الأدلة»، و«غرر الأدلة»، و«شرح الأصول الخمسة»، وكتاب في «الامامة»، و«شرح أسماء الطبيعي»، انظر ترجمته في:

- الزركلي، الأعلام، ج6، ص275.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج1، ص482.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص587 - 588.

(3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج3، ص7 - 9.

(4) [أ: 6/ب].

(5) سقط من ب: «شيء».

(6) لأن الوجود إذا كان غير الذات فلا يكون في مقابلة العدم، لأن العدم في مقابلة الوجود لا الذات، من حاشية أ.

(7) [ب: 7/أ].

(8) في ب: «أو عدمه»؛ أي: عدم واحد واحد من الأشياء، فيكون في مقابلة الوجودات المتعددة العدمات المتعددة، من حاشية «أ».



جـ[1]: لو لم يكن الوجود مشتركًا لما صحَّ أن يُقال: الموجود إما واجب أو ممكن، كما لا يصحُّ أن يقال: الإنسان إمّا هنديٌّ أو حجرٌ، لمّا لم يكن الإنسان مشتركًا بينهما، ولمّا صحّ، عُلِمَ أنّه مشترك.

وفيه نظر، لأنَّ دعواه أن الوجود مشترك بين جميع الموجودات، ولا يلزم من صحة التقسيم كونه مشتركًا بين الجميع، بل بين البعض؛ إذ يصدق قولنا: العالِم إمّا واجب أو ممكن، ولا يلزم كون العالم مشتركًا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم، وكذا يصحُّ تقسيم كلِّ من الأمرين اللذَيْنِ بينهما عمومٌ من وجهٍ إلى الآخر وقسيمِهِ، مع عدم الاشتراك بين الجميع، كقولنا: الحيوان إمّا أبيض أو غير أبيض، والأبيض إمّا حيوان أو غيرُ حيوانٍ.

فإن قلت: المراد إنَّما هو قسمٌ من المَوْرِدِ، يكون المَوْرِدُ متناولاً له معنى؛ إذ معنى التقسيم: أنَّ الموجود إمّا موجودٌ واجبٌ أو موجودٌ ممكنٌ، والعالم أيضًا كذلك، فلا نقض.

قلت: إن أردت بالقسم ما يتناوله لفظ المورد سواء كان الاشتراك لفظيًا أو معنويًّا، فلا نُسَلِّمُ أنَّ المورد ما تناوله معنى، وإن أردت به ما يتناوله معنى، فلا نُسَلِّمُ أنَّ جميع الموجودات أقسامٌ للموجود، حتى يلزم الاشتراك بين الجميع، بل هذا عين النزاع.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون الاشتراك الذي لزم من هذه الوجوه بحسب اللفظ لا بحسب المعنى؟

قلت: لو قطعنا النَّظر عن اللَّفظ والعبارة نجد هذه المعاني، فلا يكون الاشتراك بحسب اللفظ[2].

واعلم أن هذه الوجوه الثلاثة لا تدفع قول الفلاسفة، لأنَّها إنَّما تدلُّ على كون الوجود مشترَكًا مطلقًا[3]، لا أنّه مفهومٌ واحدٌ مشتركٌ من غير التشكيك.

[الفصل الثالث: في أن الوجود زائد على الماهيّات]

قال: «الفصل الثالث ...»، إلى آخره.

أقول: اختلفوا في أنَّ الوجود هل هو[4] زائد على الماهية؛ أي: صفةٌ لها أم لا، على ثلاثة مذاهب، كما ذكر في الكتاب.

وهذا النزاع أيضًا ينقطع[5] بتحرير المبحث، لأنَّ الكون زائدٌ قطعًا، فمن قال به، لا ينازع في كونه زائدًا، ولأنَّ الوجود لو كان عينًا، فكيف يصحُّ[6] في الواجب أنَّ ذاته تقتضي وجوده، وفي الممكن أنّه قابلٌ للوجود والعدم، ولأنّه لو كان عين الماهيّةِ، لكانت الماهيَّةُ في نفسها موجودةً، فتكون واجبةً، وهذا في الجواهر.

فإن قلت: لمّا بيّنوا أن الوجود مشترك بين الماهيّات، عُلِمَ أنّه زائدٌ، فما الحاجة إلى فصل آخر؟

قلت: قد عُرِفَ أن ما ذكروا إنَّما دلَّ على أنّه مشتركٌ؛ لا أنَّهُ مفهومٌ واحدٌ، فما دفع قول الفلاسفة؟ فاحتيج إلى هذا الفصل.

احتجّوا بأنَّ الموجودات متشاركةٌ بالوجود ومتخالفةٌ بالماهيَّةِ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون الوجود زائدًا.

وقوله: «وليس جزءًا منها» تتمة هذا البحث، لأنَّ دليلهم بتقدير صحته إنَّما يدلُّ على أنَّ الوجود ليس نفس الماهيَّةِ، لا على أنّه صفةٌ زائدةٌ، لجواز أن يكون جزءًا، فذكروا أنّه ليس بجزء، وفي دليليهم بحث، لجواز أن يكون الاشتراكُ على سبيل التشكيك، كما ذهب إليه الفلاسفة، فلا يلزم كونه زائدًا على الجميع.

احتجّوا على أنّه ليس بجزء للماهيات بوجوه:

فـ«أ»[7]: لو كان داخلاً، لكان تعقُّلُ الماهيَّةِ موقوفًا على تعقُّله، وليس كذلك[8]، لأنَّا نعقل المثلث مع الذهول عن وجوده الخارجيِّ

---

(1) في ب: «الثالث».
(2) [أ: 7/أ].
(3) أي: أعم من أن يكون على سبيل التشكيك أو التواطؤ، من حاشية أ.
(4) سقط من ب: «هل هو».
(5) في ب: «يندفع».
(6) لأن المقتضي ينبغي أن يكون مغايرًا للمقتضى، من حاشية أ.
(7) في ب: «فالأول».
(8) [ب: 7/ب].



والذِّهنيِّ، أمّا تعقُّلُ ماهيَّةِ المثلث فلأنَّ حقيقته ليست إلا سطحًا أحاط به ثلاثةُ خطوطٍ، وأما الذُّهول عن الوجود الخارجيِّ فظاهرٌ، وأما عن الذِّهنيِّ، فلأنَّا وإنْ تعقَّلنا المثلث لكن قد لا نتصوَّرُ أنَّه في ذهننا.

فإن قلت: هذا محال، لأنَّ التصوُّرَ ليس إلا حصول معنى الشيء في الذِّهن، وإذا كان وجود المثلث حاصلاً في الذِّهن، كان معناه حاصلاً فيه، فيكون متصوَّرًا.

قلت: التَّصوُّرُ: حصول معنى الشيء في الذِّهْنِ، لا حصول نفسه، والمراد بالمعنى هو: الصورة المُنْتَزَعَةُ عن الشيء الحاصلة في الذِّهْنِ لا نفس حقيقته، ولو كان حصول نفس الشيء في الذِّهْنِ كافيًا في حصول العلم به[1]، للزم علومٌ غير متناهيةٍ عند حصول العلم بالشيء، لأنَّ ذلك العلم يكون حاصلاً في الذِّهْنِ، لأنَّ حصول معنى الشيء في الذِّهْنِ حاصلٌ في الذِّهْنِ، فلو كان حصوله كافيًا في العلم به، للزم العلم بذلك العلم، والعلمُ بالعلمِ بذلك العلم، وهلمَّ جرًّا.

وفي[2] دليلهم نظرٌ، لأنَّ دعواهم إنْ كان جزئيًا، وهو أن يقال: الوجود ليس جزءًا لبعض الماهيّات، فلا حاجة إلى الاستدلال، لأنَّ الوجود ليس بجزء للبسائط. وإن كان كليًّا، وهو أن الوجود ليس بجزءٍ لشيءٍ من الماهيّات، فيكون نقيضه جزئيًّا، وهو قولنا: الوجودُ جزءٌ لبعض الماهيّات، وحينئذٍ ينبغي أن يُقال: لو كان الوجود جزءًا لبعض الماهيّات، لكان تصوُّرُ ذلك البعض موقوفًا على تصوُّرِ الوجود، وليس كذلك في شيء من الماهيّات، لأنَّا نتصوَّرُ المثلث مع الذُّهول عن الوجود، فيلزم إثبات الحكم الكليِّ، وهو قوله: وليس كذلك في شيءٍ من الماهيّات بالمثال، وذلك بَيِّنُ البطلان.

ب[3]: ما ذكره الإمام[4]، لو كان الوجود داخلاً في الماهيّات لكان أعمَّ الذاتيّات المشتركة، لكونه حاصلاً لها ولغيرها، وحينئذٍ يكون أعمَّ الأجناس، فكان جنسًا للموجودات كلِّها، وكانت الموجودات أنواعًا له، فامتياز[5] بعضها من البعض، لا بُدَّ وأن يكون بفصولٍ موجودةٍ، لأنَّ أجزاء الموجودات لا بُدَّ وأن تكون موجودةً، فيكون الوجود جنسًا لتلك الفصول أيضًا، وتمتاز تلك الفصول عن الأنواع أيضًا بفصولٍ موجودةٍ، وتلك أيضًا تمتاز بفصولٍ أُخرَ موجودةٍ، وعلى هذا فيلزم تركُّبُ الأنواع من أمورٍ غيرِ متناهيةٍ، وهو محال.

وفيه نظر، لأنَّه إن أراد الحكم جزئيًا فلا حاجة إلى الاستدلال كما مَرَّ، وإن أراد كليًّا فنقيضه جزئيٌّ، كما عرفت، ولا يلزم شيءٌ ممّا ذُكِرَ، لأنَّه حينئذٍ يصدق الوجود جزءٌ لبعض الماهيّات، فجاز أن يكون جزءًا لماهيَّةٍ واحدة، فلا يلزم كونه جنسًا، ولئن سَلَّمنا أنَّه جزءٌ لأكثر، فلا يلزم أيضًا كونه جنسًا، لأنَّ الجنس ينبغي أن يكون محمولاً والوجود ليس بمحمول، ولئن سَلَّمنا، لكن كيف يلزم التركُّب من غير المتناهي، لجواز أن يكون جنسًا للأنواع دون الفصول، أو لبعض الفصول دون البعض.

ج[6]: لو كان الوجود داخلاً لما كان ضَمُّهُ إلى الماهيَّةِ مانعًا من صدق ما هو صادق عليها قبل الضمِّ؛ إذ لو كان مانعًا لكان مانعًا دائمًا، لكنَّ ضَمَّهُ مانع، فلا يكون داخلاً، وذلك لأنَّ الماهيّات الممكنة يصدق عليها أنَّها قابلةٌ للوجود والعدم، وإذا ضُمَّ الوجود إليها، لا يصدق عليها ذلك؛ إذ لا يصدق على الماهيَّةِ المأخوذة مع الوجود أنها قابلةٌ للعدم.

وفيه نظر، لأنّهم إن أرادوا بالضَّمِّ أخذ الوجود[7] مع الماهيَّةِ بدون اعتبار بقائه حالة اعتبار العدم، فلا نُسَلِّمُ أنَّها حينئذٍ لا تكون قابلةً للعدم، وإلا لما كان الممكن الموجود قابلاً للعدم[8]، ولا الممكن المعدوم قابلاً للوجود، فلا يتحقق الإمكان الخاص، بل تكون قابلةً على معنى: أنَّه يزول الوجود، ويَرِدُ العدم. وإن أرادوا به أخذ الوجود مع بقائه عند اعتبار العدم، وهو الظاهر من كلامهم، فلا نُسَلِّمُ أنَّه لو كان جزءًا لما كان ضَمُّهُ بهذا التفسير مانعًا، لأنَّ الجزء إذا ضُمَّ إلى الماهيَّةِ بهذا التفسير، لكان الصادق الذي بالنِّسبة إلى تحقق ذلك الجزء وانتفائه لا يصدق أيضًا، كما في الصادق الذي بالنسبة إلى تحقُّقِ الوجود وانتفائه؛ إذ يصدق على الماهيَّةِ المركَّبَةِ أنَّها جاز أن تتحقَّقَ بتحقُّقِ الجزء

---

(1) سقط من ب: «به».
(2) سقط من ب: «ففي».
(3) في ب: «الثاني».
(4) الرازي، محمد بن عمر. المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 1420هـ 1999م، ج2، ص176.
(5) [أ: 7/ب].
(6) في ب: «الثالث».
(7) [ب: 8/أ].
(8) فيلزم أن يكون الوجود ضروريًا له، من حاشية أ.



الأخير، وجاز أن تنتفي بانتفائه، وإذا ضُمَّ الجزء الأخير إليها بهذا التفسير لما بقي هذا صادقًا.

ولهذه الحجة تقريرٌ آخر في بعض النسخ، وهو أن يُقال: الماهيّاتُ الممكنة من حيث هي قابلةٌ للوجود والعدم، وإذا كان كذلك، لا يمكن أن يكون الوجود جزءًا منها؛ إذ لو كان جزءًا منها، كانت الماهيَّةُ من حيث هي هي موجودةً، فحينئذٍ لا يصدق أنّها من حيث هي هي قابلةٌ للوجود والعدم.

وفيه نظر؛ إذ لا نُسَلِّمُ أنّها لو كانت من حيث هي هي موجودةً لما كانت قابلة للعدم، لأنَّ عدم الشيء إنَّما يتحقق بانتفاء بعضه أو كله ضرورة، فمعنى قولنا: الماهيَّةُ من حيث هي هي قابلة للعدم، أنّها جاز أن تنتفي بانتفاء بعضها أو انتفاء[1] كلها، فلو كان الوجود بعضُها لصدق عليها أنّها من حيث هي قابلة للعدم بانتفاء الوجود.

واحتجّ الإمام في الملخص[2] بالوجه الأول على أن الوجود ليس عين الماهيَّةِ، وجوابه ما عُرِفَ.

قال: «واحتجّ من قال ...» إلى آخره.

أقول: احتجّوا على أن الوجود عين الماهية بوجوه:

فـ«أ»[3]: لو كان غير الماهيَّةِ، لكانت الماهيَّةُ موصوفةً به، واتِّصافُ الماهيَّةِ بالصفة الوجوديَّةِ مشروط بوجودها؛ إذ المعدوم لا يتَّصفُ بالوجود، فللماهيَّةِ وجودٌ قبل وجودها، وذلك محالٌ.

وجوابه: لا نُسَلِّمُ أنّه مشروطٌ بوجودها، وإنَّما يكون كذلك أن لو كانت الصِّفة[4] من عوارض الوجود، لأنَّ العوارض قد تكون عوارض الذَّاتِ، وقد تكون عوارض الوجود. أما الأولى فهي التي تكون عارضةً للذَّات من حيث هي هي في نفس الأمر، سواءٌ كانت موجودةٌ أو لا، كالبساطة للوحدة، فإنَّها عارضة لها في نفسها، وجدت في الخارج أو لا، وكذا الفرديَّةُ للثلاثة، وكذا عرض لذات الجزء، والشرط في نفس الأمر، كونهما بحيث إذا وجدتا تكونان متقدِّمتين على الكلِّ والمشروط، وهذا أكثر من أن يحصى، بل في كل حقيقةٍ مثالٌ لهذا، وهذه وإن كانت معانيَ معقولةً، وإنَّما توجد عند وجود المعروض، والوجودُ أمرٌ ثابتٌ في الخارج، لكنَّ هذا يكفي للمستند[5] على أن قابلية الوجود للممكنات حالة العدم أمرٌ ثابتٌ في الخارج. وأما الثّانية فهي التي تعرِضُ للشيء عند الوجود، كالحمرة للجسم الذي لا يكون أحمرَ في نفسه، والخشونة للجِرْمِ الذي[6] كذلك، والجِرْمُ إنَّما يُطلق على الجسم الكثيف، والجسمُ يُطلق على الكثيفِ واللَّطيفِ، أو نقول: قيامُ الصِّفة بالموصوف إنَّما يكون مشروطًا بوجود الموصوف، إذا لم تكن الصفة عين الوجود، لأنّه حينئذٍ يلزم[7] قيام الموجود بالمعدوم، أمّا إذا كانت عينه فلا، لأنَّه حينئذٍ يكون قيام الوجود بالموجود؛ إذ حصول الوجود للماهيَّةِ بالفعل مع كونها موجودةً، يكون في آنٍ واحدٍ.

ب[8]: لو كان الوجود زائدًا، لكانت الماهيَّةُ في نفسها غير موجودةٍ، فيكون الوجود قائمًا بما ليس بموجود.

والجواب: أنَّ[9] الوجود يكون قائمًا بالماهيَّةِ من حيث هي، والماهيَّةُ كما هي في نفسها ليست بموجودةٍ، فكذا ليست بمعدومةٍ، كما يجيء، فلا يلزم قيام الوجود بالمعدوم.

قوله: لا نُسَلِّمُ أنَّ وجود الوجود زائدٌ، بل هو عينه. توجيهه أن يُقال: لِمَ لا يجوز أن يكون الاشتراك في معنى الوجود، بأن يكون ذلك المعنى في الوجود نفس حقيقته، وفي الموجودات زائدًا، ويكون الاختلاف بين حقيقة الوجود وحقائق الموجودات، ويكفي تغاير ما به الاشتراك في جانب واحد.

قال: «واحتجّت الفلاسفة ...» إلى آخره.

---

(1) سقط من ب «انتفاء».
(2) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص38.
(3) في ب: «فالأول».
(4) [أ: 8/أ].
(5) أي: كون الشيء عارضًا للذات، ولم يتوقف عروضه على وجودها في الجملة كافٍ للمستند؛ إذ المنع على هذا التقدير وارد، وإن لم يرد على التقدير الآخر، من حاشية أ.
(6) سقط من أ: «الذي».
(7) [ب: 8/ب].
(8) في ب: «الثاني».
(9) سقط من أ: «أنّ».

أقول: احتجَّت الفلاسفة على أن وجود الواجب عين حقيقته بثلاثة أوجه[1]:

والأول: ظاهر.

والجواب: أنّا قد بَيّنّا في هذا الفصل أنّ للماهيّات لوازم وعوارض، وهي من حيث هي مقتضيةٌ لها، كالثلاثة للفرديَّةِ، والماهيَّةِ الممكنةِ قابليَّةَ الوجود والعدم إلى غير ذلك. فلم لا يجوز أن تكون حقيقة الواجب من حيث هي مقتضية للوجود؟

ب[2]: لو كان زائدًا لكان ممكنًا، لاحتياجه إلى ذات الواجب، والممكن جاز زواله، فوجود الواجب جائز والانفكاك عن الواجبِ، فيصير الواجب ممكنًا.

والجواب: أنّه مَرَّ في صدر الكتاب أنَّ الممكن ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه، لا أنّه جائز الزّوال، والممكن جاز أن يجب بالغير، وههنا وجب لذات الواجب، ولا معنى للواجب سوى أنّه يقتضي وجودَهُ، فإنْ أراد بالممكن ما يكون جائزُ الزَّوالِ، فلا نُسَلِّمُ أن الوجود لو كان زائدًا لكان ممكنًا، لأنّه حينئذٍ يكون واجبًا بذات الواجب.

ج[3]: لو كان زائدًا لكانت ذات اللـه تعالى فاعلةً وقابلةً له معًا. أمّا أنّها فاعلةٌ، فلأنَّ غيرها لا يجوز أن يكون فاعلاً. وأمّا أنّها قابلةٌ فظاهر، لأنّها اتصفت بها، واللازم وهو كونها فاعلة وقابلة معًا محال، لما سيجيء.

والجواب: منع امتناع اللازم، وسيجيء في موضعه.

والحق: أن الوجود زائد على حقيقة اللـه تعالى[4]؛ إذ لو كان عينها يلزم المحال. وذلك لأنَّ وجوده تعالى: إمّا الكون، كما في سائر الموجودات، أو غير الكون، فإنْ كان الكون، يلزم إمّا تركُّب الواجب، أو كونه متعدِّدًا محتاجًا، لأنّه حينئذٍ كانت حقيقته عبارة عن الكون المجرَّد، وحينئذٍ لا يخلو من أن يكون التجرُّدُ معتَبَرًا في حقيقته تعالى، أو لا يكون، فإنْ كان معتَبَرًا، كانت حقيقةُ الواجب مركبةً من الكون والتجرُّدِ، والتركُّبُ على الواجب محال، لأنَّ كلَّ مركبٍ محتاجٌ إلى جزئه، وإن لم يكن التجرُّدُ معتَبَرًا في حقيقته، بل يكون تمام حقيقته الكون، والتجرُّدُ زائد، يلزم أن تكون حقيقة الواجب متعدِّدَةً مقارِنَةً للموجودات كلها، محتاجةً إليها، لكونها قائمة بها، ويلزم أيضًا أن يكون تجرُّدُه بالغير؛ إذ لو كان من ذاته التي هي الكون، لكان الكون مجرّدًا في الممكنات أيضًا، وإذا كان تجرُّده الذي هو لازم ذاته مفتقرًا إلى الغير، لكان ذاته أيضًا مفتقراً إلى الغير، وهو محال.

فإن قلت: التقدير أن الكون عينُ ذاته، فالترديد في[5] أنَّ التجرُّد مع الكون معتَبَرٌ في حقيقة ذاته، أم لا، مُسْتَدْرَكٌ، ولا نُسَلِّمُ أنّه لو كان معتبرًا يلزم تركُّبُ الحقيقة، وإنَّما يلزم أنْ لو كان التجرُّدُ وجوديًا وليس كذلك.

قلت: قد يكون أحد شِقَّي الترديد مقصودًا في البيان، والشِقُّ الآخر وإنْ كان مفروغًا عنه، لكنّه قد يُرَدَّدُ فيه لتقرير الشِقِّ المقصود وتوضيحه، ليبنى البيان عليه صافيًا عن شائبة التردُّدِ.

وأيضًا لا يكون مستدركًا على تقدير نقيض المدَّعى؛ إذ التقدير قد يستلزم المحال، فجاز لزوم خلاف المقدَّر، وهذان الأصلان مما اتفق عليه العلماء.

وأما قوله: «إنَّما يلزم التركُّبُ أن لو كان التجرُّدُ وجوديًا»، قولٌ لا طائل به، لأنَّ التركُّبَ قد يكون من الوجوديّات، وقد يكون من العدميّات، كالإمكان، فإنّه عبارة عن عدم اقتضاء الوجود، وعدم اقتضاءِ العدم، وقد يكون من المختلطة، كالجهل والعمى، وهذا أكثر من أن يحصى. ولأنَّ معنى تركُّب الحقيقة عن الشيء: أنّها من حيث هي لا يتمُّ في ذاتها بدونه، فمتى تحقَّقَ هذا، تحقَّقَ التركُّبُ سواءٌ كان الشيء وجوديًا أو عدميًا.

---

(1) انظر:

- الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص48.

- الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، مرجع سابق، ج2، ص179.

(2) في ب: «الثاني».

(3) في ب: «الثالث».

(4) [أ: 8/ب].

(5) [ب: 9/أ].



فإن قلت: سَلَّمنا هذا، لكنَّ أمثال هذه التركيبات[1] اعتباريَّةٌ.

قلت: هذا أفحش في الواجب؛ إذ يلزم كون حقيقته تعالى[2] اعتبارية تعالى الله عنه، هذا إذا كان وجوده تعالى عين الكون، أمّا إذا كان غير الكون، فيلزم إمّا العدم، أو كون الواجب مركبًا، أو كون وجوده غير حقيقته، وذلك لأنّه حينئذٍ لا يخلو من أن يكون الكون حاصلاً هناك أو لا، فإن لم يكن حاصلاً لم يكن الوجود حاصلاً، لأنّه حينئذٍ يصدق أنّه ليس له الكون في الخارج، فلا يصدق أنّه كان ويكون، بل سلبهما، فيلزم أن لا يكون موجودًا[3]، وإن كان الكون حاصلاً فإمّا أن يكون داخلاً في ذلك الوجود الذي فُرِضَ أنّه عين ذاته أو خارجًا، والأوَّلُ: يوجب التركُّبَ[4]، وهو محال. والثاني: كونُ الكون صفةً زائدةً على ما هو حقيقة الواجب، وقد عُرِفَ أن الكون هو: الذي به التحقُّقُ، وبرفعه الرفع، فيكون ما به التحقُّقُ وهو الوجود زائدًا على حقيقة الله تعالى، وهو المطلوب.

ولهذا البرهان تقريرٌ آخرٌ، بأن يُقال: لا يخلو من أن يكون الكون حاصلاً لله تعالى أو لم يكن، فإن كان، يكون زائدًا، كما مَرَّ في الشق الأول، وإن لم يكن لم يكن موجودًا، كما سبق في الشق الثاني. وأيضًا يلزم من هذا البرهان إبطال مذهبهم في نفي الصفات؛ إذ ثبت كون الكون صفة.

وبهذا البرهان يمكن إثبات جميع صفات الله تعالى، كما يُقال: علمه تعالى[5] لا يجوز أن يكون عين ذاته، وإلا فلا يخلو من أن يكون علمه إدراك المعنى، كما في سائر الممكنات، أو غيره، إلى آخره. وكذا في باقي الصفات.

برهان آخر: لو كان الوجود عينًا في الواجب، ومطلق الوجود مقولٌ على وجود الواجب والممكن ضرورةً، فهو إمّا أن يكون مقولاً على التواطؤ أو على التشكيك، فإن كان على التواطؤ، يلزم أن يكون وجود الواجب، كوجود الممكن، فلو كان عين ذات الواجب، لكان ذات الواجب مُقارِنَةً[6] للممكنات محتاجةً إليها، ويلزم أيضًا[7] الترجُّحُ[8] بلا مرجِّحٍ في ثبوت الصفات الإلهية، أو الحاجةُ إلى أمرٍ منفصلٍ، وذلك محال. وإن كان مقولاً على التشكيك -كما هو مذهب الفلاسفة- يلزم إمّا تركُّبُ ذاته تعالى، أو مقارنة الممكنات، والترجُّحُ بلا مرجِّحٍ، أو الحاجة إلى منفصل؛ لأنَّ التشكيك على قسمين:

ما يكون بحسب الشدَّةِ والضَعْفِ، بأن يكون المعنى في أحدهما أشدَّ في نفس ذاته، كبياض[9] الثلج مع بياض العاج.

وما يكون بحسب وصفٍ خارجيٍّ، مثل الأوَّليَّةِ والتقدُّمِ، كوجود الجوهر مع وجود العَرَضِ، فإنَّهما متساويان في معنى الكونِ في الخارج، لكنَّ وجود الجوهر أولى وأقدم، لكونه قائمًا بذاته دون العَرَضِ.

ولا شك في[10] أنَّ الأشدَّ في القسم الأول متركبٌ[11] من أصل ذلك المعنى وزيادةٍ أيضًا منه، فإن بياض الثَّلج مشتملٌ على أصل معنى البياض، مع زائدٍ أيضًا من البياض، وفي القسم الثاني أصل المعنى متساوٍ في الشيئين، والزيادة بحسب الوصف، فإذا كان التشكيك ههنا من القسم الأوَّل يلزم التركُّبُ، وإن كان من الثاني يلزم[12] المقارَنَةُ والترجُّحُ[13] أو الحاجةُ.

وهذا البرهان أيضًا بديع واضح.

فإن قلت: أسهل من هذا أن يُقال: الوجود المقول على الوجودين إن كان جوهرًا، امتنع صدقه على وجود الممكن، وإن كان عرضًا

---

(1) في ب: «هذا التركب».
(2) سقط من أ: «تعالى».
(3) لأن الشيء إذ لم يكن له كون في الخارج لا يكون موجودًا، من حاشية أ.
(4) «وهو محال» من حاشية أ.
(5) [أ: 9/أ].
(6) لأن وجود الممكنات مقارنة لماهياتها ومحتاجة إليها، وتلك الوجودات ووجود الواجب -الذي هو عين حقيقته- متحدة في الحقيقة على تقدير التواطؤ، فإذن يلزم أن يكون وجود الواجب أيضًا مقارنة لماهيات الممكنات ومحتاجة إليها، من حاشية أ.
(7) في ب: «وأيضًا يلزم».
(8) في ب: «الترجيح».
(9) [ب: 9/ب].
(10) سقط من أ: «في».
(11) في ب: «مركب».
(12) سقط من أ: «يلزم».
(13) في ب: «الترجيح».



فعلى وجود الواجب.

قلت: جاز أن لا يكون جوهرًا ولا عرضًا، كالشيء والماهية.

برهان آخر بديع لطيف: لو كان الوجود عينًا في الواجب، لوجب أن يكون مقتضيًا لتحقُّقِ نفسه، وإلا لما كان واجبًا، فيلزم أن يكون الشيء سببًا لنفسه، وذلك محال؛ إذ السَّبب مقدَّمٌ[1] على المسبَّبِ.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون مقتضيًا؛ لامتناع العدم لا لتحقق الوجود؟

قلت: مقتضى امتناع العدم مقتضٍ لانتفائه، وانتفاء العدم عينُ الوجود.

احتجَّ الإمام في الملخَّص[2] على أن وجوده تعالى لا يجوز أن يكون عين ذاته بوجوه:

فـ«أ»[3]: الوجود من حيث هو، إمّا أن يقتضي التجرُّدَ أو اللاتجرُّدَ، أو لا يقتضي شيئًا منهما، فإن اقتضى التجرّدَ، ينبغي أن يكون كلُّ وجودٍ كذلك، فيلزم تجرُّدُ وجود الممكنات، وذلك باطل. وإن اقتضى اللاتجرُّدَ، فيلزم أن يكون وجود الواجب أيضًا كذلك. وإن لم يقتضِ شيئًا منهما لم يتَّصف الوجودُ بأحد هذين القيدين إلا لعلَّةٍ منفصلةٍ، فتجرُّدُ وجودِ الواجبِ لعلَّةٍ منفصلةٍ، وهو محالٌ.

وفيه نظر؛ إذ هذا إنَّما يصحُّ أن لو كان الوجود مقولاً على وجود الواجب والممكن بالتواطؤ، أمّا على سبيل التشكيك فلا، فإنَّ البياض من حيث هو لا يقتضي الشدَّةَ التي في بياض الثَّلج، وبياضُ الثَّلجِ يقتضي ذلك، فللخصم أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنَّه لو لم يقتضِ شيئًا منهما، لكان تجرُّدُ وجود الواجب لعلَّةٍ منفصلةٍ، لم لا يجوز أن يكون بنفسه؟

ب[4]: قيام وجود الواجب بنفسه إما أن يكون لنفسه، أو لأمرٌ داخلٍ فيه، أو لأمرٍ خارج. والأوَّلان باطلان، وإلا لكان كل موجود كذلك. وإن كان لأمر خارج فذلك الخارج إمّا لازمٌ للوجود[5]، أو ملزومٌ له[6]، أو لا لازم ولا ملزوم، فإن كان لازمًا عاد الكلام في أن المقتضي له: إمّا الوجود، أو أمرٌ داخلٌ، أو أمرٌ خارجٌ، والأولان باطلان كما مَرَّ. وإن كان الثالث فيعود الكلام فيه، فإمّا أن يتسلسل، وهو محال، وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل، لأنَّ الوجود إمّا أنْ يقتضي شيئًا منها أو لا، فإن اقتضى يلزم المحال المذكور، وهو أن يكون كلُّ موجودٍ كذلك، وإن لم يقتض يلزم عدم لزوم ذلك اللازم، وإما أن ينتهي إلى ما يقتضيه الوجود لذاته، ويعود المحال المذكور. وإن كان ملزومًا كان الوجود مقارنًا له، وقد فرض غير مقارنٍ لغيره، هذا خلف. وإن كان الثالث، وهو أن لا يكون ملزومًا ولا لازمًا، كان قيام وجود الواجب معلولَ علَّةٍ منفصلةٍ، فلا يكون الواجب واجبًا، هذا خلف.

وفيه بحث، لأنَّ للخصم أن يختار[7] أن قيام وجوده لنفسه، ولا يلزم كون كلِّ وجودٍ كذلك، وإنَّما يلزم أن لو كان الوجود مقولاً على التواطؤ. وأيضًا لو كان القيام لأمرٍ لازمٍ، يلزم أن يكون كلُّ موجودٍ كذلك، فما الحاجة إلى تلك التطويلات، ولا نُسَلِّمُ أنه لو كان ذلك الأمر ملزومًا يلزم مقارنة الوجود للذات.

جـ[8]: حقيقةُ الواجب غيرُ معلومةٍ للبشر، ووجوده معلوم لهم، فحقيقته غير وجوده.

وللخصم أن يقول: لا نسلم أن وجوده الخاص المقول عليه الوجود بالتشكيك معلوم.

د[9]: الوجوب أمر إضافي لا يمكن تعقُّلهُ إلا بين أمرين، فلا بُدَّ من حقيقةٍ أخرى يُحكم عليها أن الوجود واجب لها.

وفيه نظر، لأنَّ من جعل الوجود عين حقيقته، جعل الوجوب أيضًا كذلك، أو يُفسِّر الوجوب على وجهٍ يصحُّ، كما يقول: هو اقتضاء امتناع العدم.

(1) في ب: «متقدم».
(2) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص42.
(3) في ب: «فالأول».
(4) في ب: «الثاني».
(5) [أ: 9/ب].
(6) سقط من أ: «له».
(7) [ب: 10/أ].
(8) في ب: «الثالث».
(9) في ب: «الرابع».



ه[1]: لو كانت حقيقة الواجب الوجود بقيدٍ سلبيٍّ، فلا يخلو من أن تكون مؤثريَّتُهُ بمجرَّدِ كونه وجودًا، وسائر الموجودات مساوٍ لـه في تمام حقيقة[2] الوجود، فيلزم أن يكون كل واحد من الوجودات مبدأً لمثل ما هو مبدأٌ له، هذا خلف، وإمّا أن تكون مؤثريته بشركةٍ من ذلك القيد السلبيِّ[3]، فيلزم أن يكون السلب جزءًا من مبدأ الإيجاب، هذا خلف.

وللخصم أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنَّ سائر الوجودات مساوٍ له، وإنَّما يكون أن لو كان متواطئًا، ولا نُسَلِّمُ أن السلبيَّ لا يجوز أن يكون جـزءًا لمبدأ الإيجاب.

و[4]: لو كان الوجود عين حقيقته، وهو مساوٍ لسائر الوجودات، يلزم أن يكون كلُّ واحد من الممكنـات الموجـودة موصـوفًا بمثـل ذات الباري تعالى[5]، ويلزم أن يكون مثلُ الشيءِ الواجب محتاجًا إلى الممكنات.

وفيه نظر؛ إذ المساواة إنَّما تلزم على تقدير التواطؤ.

قال: «خاتمة ...» إلى آخره.

أقول: عدمات المعدومات فيها تعددٌ وامتيازٌ، كما ذكر في الكتاب، وعـدم كـلِّ شيء ينـاقض وجـوده دون وجـود غـيره، فيلـزم التعـدُّدُ والامتياز.

وأيضًا العدم في نفسه متميزٌ[6] عن الوجود، وإلا لما صحَّ أن يُقال: الشيءُ إمّا موجودٌ أو معدومٌ، ويلزم من التعدد والامتياز التحقق.

فإن قلت: هذه الأمور فرضيَّةٌ ذهنيَّةٌ.

قلت: هذا الفَرَضُ إن لم يطابق الخارج كان كذبًا، وما ذكرنا من المعاني ليست بكاذبةٍ، وإن طابق الخارج فهو المطلوب.

واحتجَّ الإمام في الملخص[7] على عدم تعدُّدِ العدمات وامتيازها بوجهين:

فـ«أ»[8]: التعدُّدُ يستدعي تعيُّن كلِّ واحد من المتعدِّدين في نفسه، ولا معنى للوجود إلا ذلك، فيلزم كون العدم نفس الوجود.

وفيه بحث، لأنَّ كون الشيء موجودًا لا يوجب كونه نفس الوجود.

ب[9]: لو كانت متعددةً، يلزم أن تكون متعينةً، وكل متعين فُرِضَ يمكن سلبه، فلو كان السلب متعيِّنًا[10] لكان سلب ذلك السلب أيضًا متعيِّنًا، مقابلاً له، فيكون السلب مقابلاً للسلب مناقضًا له، فيكون الشيء نقيضًا لنفسه، وهو محال.

وفيه نظر؛ لأنَّ سلب السلب إيجابٌ، فلا يلزم[11] كون السلب مقابلاً للسلب.

فإن قلت: إذا كانت العدمات متعددةً ممتازةً في الخارج، يلـزم أن يكـون لهـا ثبـوتٌ وكـونٌ في الخـارج؛ إذ يمتنـع التعـدُّدُ والتميـُّزُ في الخارج؛ لما لا يكون في الخارج، وذلك محال من خمسة أوجه:

فـ«أ»[12]: العدم انتفاء الكون، فيكون نقيضه، فلو كان له كون يلزم اتصاف الشيء بنقيضه، وهو محال.

ب[13]: الكون ثبوتيٌّ فكيف يقوم[14] بالنفي المحض.

---

(1) في ب: «الخامس».

(2) سقط من أ: «حقيقة».

(3) القيد السلبي هو: عدم عروضه للماهية، كما تقول: وجود الواجب غير عارض لماهيته، من حاشية أ.

(4) في ب: «السادس».

(5) سقط من أ: «تعالى».

(6) في ب: «مميز».

(7) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص53.

(8) في ب: «فالأول».

(9) في ب: «الثاني».

(10) [أ: 10/أ].

(11) في ب: «فيلزم».

(12) في ب: «فالأول».

(13) في ب: «الثاني».

(14) وإلا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف، وهو محال، من حاشية أ.



ج[1]: العدم صفةٌ[2] للمعدوم، فلو كان له كونٌ، يلزم قيام الموجود بالمعدوم.

د[3]: لو كان للعدم كونٌ، وهو صفة للمعدوم، يلزم وجود الصِّفةِ مع عدم الموصوف.

ه[4]: لو كان للعدمات كونٌ، يلزم تحقُّقِ موجوداتٍ غير متناهيةٍ؛ لأنَّ الأعدام غير متناهية، فيلزم بطلان الدليل على تناهي الموجودات.

قلت: تحقُّقُ العدمات في الخارج من الضروريّات، كعدم شريك الباري، واجتماع النقيضين؛ إذ لو لم تكن متحقِّقَةً، يلزم انتفاؤها، ويتحقق وجودات تلك المعدومات؛ لامتناع ارتفاع النقيضين، اللهمَّ إلا أنْ يُلتَزَمَ تَحقُّقُ الواسطة بين الوجود والعدم، لكنَّ هذا الرأي ممّا يُعلم بطلانه بالضرورة، كما يجيء.

والتحقيق: أن تحقُّقَ الشيءِ في الخارج ليس إلا أن يكون موجودًا فيه، أو واقعًا فيه، أو يكون حاصلاً فيه، أو ما شئت فسمّه، لكن لمّا اختصَّ الوجود بالوجوديّات، بقي الباقي مشتَرَكًا بين الوجوديّات والعدميّات، لأنَّ[5] العدميَّ قد يتحقَّقُ[6] بعد ما لم يكن، فتحقُّقُهُ بيِّنٌ ظاهر إلا أن العدم لمّا كانت[7] نفس مفهومه وحقيقته لا تستدعي محلاً موجودًا، فتحقُّقُهُ لا يخرجه عن هذا المفهوم؛ لأنَّ تحقُّقَ الشيءِ مقررٌ تابعٌ لمفهومه، ولأنَّ العدم نسبةٌ بين الماهيَّةِ والوجود؛ إذ هو انتفاء الوجود عنها، وانتفاء شيء عن شيء لا يستدعي تحققهما، فجاز تحقُّقُهُ.

والشيئان منتفيان، كقولنا: شريك الباري تعالى[8] ليس بموجودٍ، فهو في نفس الأمر يحتاج إلى الطرفين، لكن[9] لا إلى وجودهما، بل هو قائمٌ بهما من حيث هما هما، كما أن الوجود مع كونه حقيقيًّا وجوديًّا قائم بالماهيَّةِ من حيث هي، فالعدم مع كونه نسبةً سلبيةً اعتباريَّةً أولى بذلك.

فإذا عُرِفَ هذه التحقيقات، فقد توضَّحَ الجواب عن الشُّبَهِ، أمّا عن:

الأوّل: فلا نُسَلِّمُ أنها لو كانت متعددةً لكان لها كونٌ، لما عُلِمَ أن الكون والوجود مختصٌّ بالوجوديّات، بل تكون متحقِّقَةً، وقد علم أن العدم نقيض الوجود، لا نقيض التحقُّقِ، ونقيض التحقُّقِ الانتفاء، فلا يلزم إتصاف الشيء بنقيضه.

وعن الثاني: منع الكون، وقد بيَّنّا أن للعدم تحقُّقًا.

وعن الثالث: منع الكون، وأن مفهوم العدم لا يستدعي محلاً موجودًا، وتحقُّقُهُ لا ينافي هذا المفهوم، وأنَّ انتفاء شيءٍ عن شيءٍ لا يستدعي تحقُّقُهما، بل يقوم بهما من حيث هما هما، كما في الوجود.

وعن الرابع: بمثل هذا.

وعن الخامس: أن الأمور الحقيقيَّةَ متناهيةٌ، وأمّا الاعتباريَّةُ من الوجوديّات والعدميّات فلا نهاية لها؛ إذ الواحد يلزمه كونه نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وعلى هذا إلى غير النهاية، وكذا يلزمه أنّه ليس ثلث الاثنين، وربع الثلاثة، وخمس الأربعة، إلى ما لا نهاية له.

وستعلم بعد هذا أن العدميّات كلها اعتباريّات.

ثمَّ المشهور بين العقلاء أنَّ العدم المطلق بدون الإضافة غيرُ مُتَصوَّر، فَفَهِمَ كثيرٌ من المتأخرين أنَّ العدم المطلق لا يُتصوَّرُ إلا بعد الإضافة إلى وجود الأشياء[10]، فشككوا عليه، بأنّه متى لم يكن المطلقُ متصوَّرًا، فكيف يضاف إلى شيء؟ وليس مرادهم ما فهم هؤلاء، بل مرادهم أن العدم المطلق من حيث هو هو في نفسه مضافٌ لا يمكن تعقُّلُهُ بدون الإضافة؛ لأنَّ العدم في نفسه عدم شيءٍ ضرورة، وهذا

---

(1) في ب: «الثالث».
(2) [ب: 10/ب].
(3) في ب: «الرابع».
(4) في ب: «الخامس».
(5) في ب: «إذ».
(6) في ب: «يكون».
(7) في ب: «كان».
(8) سقط من أ: «تعالى».
(9) سقط من ب: «لكن».
(10) [أ: 10/ب].



حقٌّ، فعُلِمَ أن في نفس العدم تركيبًا مع الإضافة إلى شيء، والعدم المختصُّ تختصُّ[1] إضافته إلى مختصٍّ؛ كالعمى، فإنَّهُ عدم البصر، والسكوت، فإنَّه عدم التكلُّم، وكذا عدم السواد، وعدم زيدٍ، إلى غير ذلك.

[الصحيفة الثانية: في الموجود والمعدوم]

[الفصل الأول: في قسمة الموجود]

قال: «الصحيفة الثانية» إلى آخره.

أقول: لمّا فرغ عن[2] تحقيق الوجود والعدم، شرع في تحقيق الموجود والمعدوم؛ لتأخرهما عنهما بالطبع، ومناسبتهما إياهما، فبدأ بقسمة الموجود فقال: الموجود إمّا خارجيٌّ، وهو: الذي له كون في الخارج، ويُسمى خارجيًا وعينيًا. أو ذهنيٌّ، وهو: الذي له كون في الذِّهْنِ[3].

وكذا المعدوم إمّا خارجيٌّ أو ذهنيٌّ بالنسبة إلى انتفاء الكون. والمراد بالخارج: خارج القوى الدَّرَّاكة، ويُسمَّى واقعًا أيضًا، ونفس الأمر أعم من الخارج، وستعرفه في هذا الفصل مفصلاً.

وعرَّفوا الذِّهن بأنَّه: قوَّةٌ مهيَّئةٌ للآراء والأفكار، والعقل أيضًا كذلك[4]، فلعلهما من المترادفة، وليس المراد بالوجود الذهنيِّ أن يكون الشيء الخارج عن الذِّهْنِ بعينه موجودًا فيه؛ إذ لو كان كذلك، يلزم وجود الممتنعات والمعدومات في الخارج، لأنّها متى كانت موجودة في الذِّهن بأعيانها، والذهن موجودٌ في الخارج، وما هو موجودٌ في الموجود في الخارج موجودٌ في الخارج، فيلزم وجود الممتنعات والمعدومات[5] في الخارج. ويلزم أيضًا كون الشيء الواحد في آنٍ واحدٍ موجودًا في محلين، إذا عَقَلَهُ عاقلان، أو في أكثر إذا عقله أكثر، وذلك محال.

فإن قلت: الممتنعات والمعدومات ليست من الأشياء الخارجة عن الذِّهنِ، فلو كان المراد أن الشيء الخارج بعينه موجودٌ فيه، فكيف يلزم وجود الممتنعات والمعدومات في الخارج؟

قلت: قولنا الشيء الخارج عن الذِّهنِ، نعني به: أنَّ الشيء كما يكون في الخارج، يكون في نفسه وشأنه، والممتنعات والمعدومات كذلك.

وإذا عرف هذا فنقول: المراد أنَّه يرتسم من حقيقة الشيء عند الذِّهن مثالٌ مطابقٌ، بحيث لو كان ذلك المثال في الخارج لكان ذلك الشيء ذلك الخارج بعينه، كما نجد من أنفسنا أنّا قد نتصوَّرُ أشياءَ مثل: زيد وعمرو، وسواد وبياض، على وجه لو افتُرِضَ وقوع تلك الصور في الخارج، لكانت تلك الأشياء بأعيانها، فكان لكل شيء من حيث هو ذلك الشيء -كليًّا كان ذلك الشيء، كالإنسان، أو جزئيًا، كزيد- حقيقةٌ هي من حيث هي أعمُّ من أن تكون خارجيَّةً أو ذهنيَّةً، وتعرض لها صورتان متساويتان في المعنى، أحدهما[6] خارجيَّةٌ، والأخرى ذهنيَّةٌ، وهو أن[7] يتصور تارةً بالصورة الخارجيَّةِ، وأخرى بالذهنيَّةِ، لكن تمتاز الصورة الذهنيَّةُ عن الخارجيَّةِ بأنَّها تقوم بالذهن قيام العرض بالمحلِّ، دون الخارجيَّةِ، فإنّها إمّا قائمةٌ بذاتها إذا كانت جوهريَّةً، أو بمحالٍّ غير الأذهان إذا كانت عرضيَّةً، وهذا كالصورة التي تُرى مرتسمة في المرآة من الصورة الخارجيَّةِ.

فإن قلت: لو لم يكن الحاصل في الذهن عين الشيء الخارج، فكيف يمكن الحكم على الحقائق والأعيان الخارجيَّةِ؛ لأنَّا إنَّما نحكم عليها بأن نتصوَّرَها، ونحكم على ما حصل في ذهننا، فلو لم يكن الحاصل في الذهن عينها، فكيف يكون الحكم عليه حكمًا عليها، كما إذا أردنا أن نحكم على زيدٍ الغائب عنّا مثلاً[8]، فنتصوَّرُه ونحكم على تلك الصورة أنَّ زيدًا كذا وكذا، فلو لم يكن الحاصل عين زيد، فكيف يصحُّ هذا[9] الحكم؟

---

(1) [ب: 11/أ].

(2) كذا في النسختين والصواب «من» .

(3) انظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص52.

(4) وبعضهم فرقوا بين العقل والذهن، وقالوا: العقل: قوة للنفس بها تدرك المجردات، والذهن: قوة للنفس مهيئة نحو الاكتساب، من حاشية أ.

(5) في ب: «المعدومات والممتنعات».

(6) في ب: «إحديهما»، والصواب: «إحداهما».

(7) سقط من ب: «أن».

(8) سقط من أ: «مثلا».

(9) [أ: 11/أ].



قلت: الصورة الذهنيَّةُ دالَّةٌ على الصورة الخارجيَّةِ، فنحكم[1] على أنَّ ما هي صورته حكمه كذا، كاللفظ بالنسبة إلى المعنى، فإنَّه إذا قيل: جاء زيد، نستدل بلفظ زيد عليه، ونسوق الحكم إليه.

والتحقيق: أن الصورة اللفظيَّةَ أو الكتابيَّةَ دالَّةٌ على الصورة الذهنيَّةِ، والصورة الذهنيَّةُ على الصورة الخارجيَّةِ، والعبرة بها في الأحكام، فإذا سمعنا لفظًا أو رأينا كتابةً، حصل في خيالنا صورته، وحصل منها الصورة الذهنيَّةُ، وينتقل الذِّهْنُ منها إلى الصورة الخارجيَّةِ، ويُعتبر الحكم عليها، هذا تقرير ما تقرَّرَ عليه رأيهم.

والحقُّ: أن النَّفس بالبصيرة تُدْرِكُ[2] عين الأشياء حاضرةً كانت أو لا، لا بطريق الحلول كما تدرك بالباصرة الحاضرة، لأنَّا نعلم يقينًا أنَّا نحكم على أعيانها بدون استدلال.

وهذا سرُّ هذا الموضع فافهمه، وحينئذٍ يُجْعَلُ المحلُّ إدراك القوى لا نفسها، كالتعقُّلِ والتصوُّرِ، أو يُبْدَلَ «في» بـ«عند» أو يُراد به.

قال: «وأنكره طائفة ...»، إلى آخره.

أقول: أنكر طائفة من المتأخرين تحقُّقَ الوجود الذهنيِّ منهم، الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله[3]، وكثير ممَّنْ تابعه، وتعيين محلِّ النِّزاع عسر؛ لأنَّ نزاعهم إن كان في حصول الشيء الخارجيِّ بعينه في الذهن، فذلك مما لم يذهب إليه أحد من المحققين، بل صرَّحوا بامتناعه، كما ذكر في كتاب الإشارات[4] وغيره، وإن كان حصول صورته كيف ما كان، فذلك إنكار أمرٍ ضروريٍّ؛ إذ كلُّ أحدٍ يجد في نفسه وجدانًا ضروريًّا أنّه قد[5] يحصل عند ذهنه صور الأشياء، وإنكار أمرٍ وجدانيٍّ بالنسبة إلى كلِّ أحد ممّا لا يُرَخِّصُهُ العاقل.

وإن كان نزاعهم في حصول صورة مطابقة على الوجه الذي مَرَّ ذكره، فله وجهٌ؛ إذ جاز أن يقع لعاقل أن يتشكك فيه، لكن لا خفاء أنَّ الحقَّ ما ذُكِرَ، لأنَّ كل أحد يتصوَّرُ الأشياء، ويعلم يقينًا أن تلك الصور بحيثيَّةٍ لو كانت في الخارج لكانت هي بأعيانها.

احتجَّ المثبتون بوجهين:

فـ«أ»[6]: أنّا قد نتصوَّرُ أمورًا لا وجود لها في الخارج، ونحكم عليها بأحكامٍ ثبوتيَّةٍ، كما نتصوَّرُ اجتماع النَّقيضين، ونحكم عليه بأنّه مستلزم لكل من النقيضين، وأنّه نسبة بين النقيضين، وأنّه ممتاز عن السواد، إلى غير ذلك من الأحكام، وكلُّ ما هو محكوم عليه بالحكم الثبوتي فهو ثابت، لأنَّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه، ولأنَّ البديهة حاكمةٌ بأن المعدوم لا يتَّصفُ بالصفة الوجوديَّةِ، وإذا ثبت كونها ثابتةً وهي ليست في الأعيان، فتكون في الأذهان.

واعترض الإمام في الملخَّص[7]: بأنّا لا نُسَلِّمُ أنّا نتصوَّرُ أمورًا لا ثبوت لها في الخارج، نعم، قد لا تكون حاضرةً عندنا، ولكنْ لم لا يجوز أن يُقال إنَّ كل ما أمكننا أنْ نتصوَّرَهُ ونتخيَّلَهُ فله صورةٌ موجودةٌ قائمةٌ بنفسها، أو في شيءٍ من الأجرام الغائبة عنّا، كالمُثُلِ الأفلاطونية[8]، فإذا التفتت النُّفوس إليها أدركتها؟

والجواب: أنَّ الممتنعات ليست بموجودةٍ في الخارج، لا في أنفسها ولا في شيءٍ من الأجرام.

ولو قيل: إنّه في عقل عاقل من الروحانيَّات فذلك عين الوجود الذِّهنيِّ، وقد تبيَّن فيما يجيء بطلان رأي أفلاطون[9] في القول بالمُثُلِ.

---

(1) [ب: 11/ب].

(2) في ب: «أنَّ النَّفس تدرك بالبصيرةِ عين ...» .

(3) سقط من ب: «رحمه الله».

(4) أي: كما ذكر ابن سينا في كتاب «الإشارات والتنبيهات».

(5) سقط من أ: «قد».

(6) في ب: «فالأول».

(7) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص61.

(8) وأفلاطون ذهب إلى أنه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد موجود في الخارج أزلي أبدي، حتى أثبت في نوع الإنسان شخصًا إنسانيًّا مجردًا، وكذا في غيره من الأنواع الممكنة، ويسمي تلك الأشخاص بـ«المثل الأفلاطونية»، من حاشية أ.

(9) يلسوف يوناني كبير، اسمه الأصلي أريستوقلس وأما أفلاطون فهو كنيته، ولد سنة 428ق.م، في أثينا، كان من أسرة عريقة في المجد، بدأ بدراسة الرسم، وراح ينظم القصائد، حتى التقى بسقراط الذي علمه الفلسفة، عاش معظم حياته في بلده ولم يفارقها إلا لأسفار معدودة، توفي سنة 347ق.م، له محاورات كثيرة منها: «في الواجب»، و«في الصداقة»، و«في الخطابة»، و«في الفضيلة»، و«استقامة الملوك»، و«السوفسطائي»، و«السياسة»، وغيرها، انظر ترجمته في:

- بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص154 - 190.

- الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ج1، ص157 - 161.



ب[1]: الحقائق الكليَّةُ كالجسم والسواد وغير ذلك، متحقِّقَةٌ ضرورة، لأنّا نتيقَّنُ معاني تشترك بين الكثيرين، ولا وجود لها في الخارج، وإلا لما كانت كليَّةً؛ إذ كلُّ ما يوجد في الخارج يمتنع الاشتراك فيه؛ إذ يمتنع[2] حصول موجودٍ واحدٍ في آنٍ واحدٍ في محلَّيْنِ، وإذا كانت متحققةً ولا وجود لها في الأعيان، فهي موجودةٌ في الأذهان.

والمنكرون نقضوهما[3] بوجهين:

فـ«أ»[4]: أنّا نحكم على المعدوم المطلق، وهو ما لا يكون له وجودٌ أصلاً[5]، بأنَّه مقابلٌ للموجود مع أنّه لا ثبوت له أصلاً، فقد حكمنا بالحكم الوجوديِّ على ما ثبوت له بوجه، فانتقض ما ذكرتم، أنَّ ما لا ثبوت له لا يُحْكَمُ عليه بالحكم الوجوديِّ.

والجواب: أنَّ المقابل والمباين والمنافي وما يجري مجرى هذا المجرى، ألفاظٌ يرجع حاصل معنى الكلِّ إلى ما لا يجتمع، وذلك عدميٌّ، فجاز الحكم به على المعدوم المطلق، وإنَّما الكلام في الحكم الوجوديِّ، وإن أريد بالمقابل غير ما ذُكِرَ من المعنى ممّا يكون وجوديًّا، فلا نُسَلِّمُ أنّه صادقٌ على المعدوم المطلق، وعليهم البيان، وهذا النقض على الأوَّل ظاهر.

وأما على الثاني: فجاز أن يُقال: المعدوم المطلق كليٌّ، مع أنَّه ليس بموجودٍ أصلاً.

والجواب: أن الكليَّ؛ مفهوم المعدوم المطلق، وهو متصوَّرٌ وغير متصوَّرٍ ما صدق هو عليه.

ب[6]: لو صحَّ ما ذكرتم أن الحكم لا يصح إلا على الموجود بوجه ما، لصدق كل معدوم مطلقًا يمتنع الحكم عليه، واللازم باطل، فكذا الملزوم، وهو أن الحكم لا يصح إلا على الموجود، أما الملازمة فظاهرة، لأنّه لمّا كان الوجود شرطًا للحكم فمتى انتفى الشرط انتفى المشروط، وأما بطلان اللازم، وهو قولنا: كل معدوم مطلقًا يمتنع الحكم عليه، فلأنّه قضية، وكل قضية يكون لها محكومٌ عليه بالضرورة، فالمحكوم عليه فيه لا يخلو من أن يكون معدومًا مطلقًا، أو موجودًا بوجه ما، فإن كان معدومًا مطلقًا يلزم التناقض، لأنّه قد حكم حينئذٍ على المعدوم المطلق بأنّه يمتنع الحكم عليه، والحكم بامتناع الحكم حكم، فيلزم امتناع الحكم مع صحته، وإن كان موجودًا بوجه من الوجوه صح الحكم عليه، فالمحكوم عليه بامتناع الحكم عليه، صحَّ الحكم عليه، وهذا كذب.

فإن قلت: المحكوم عليه هو المعدوم المطلق، فما الحاجة إلى هذا الترديد.

قلت: الترديد وقع احترازًا عن سؤال، وهو أن يقال: لا نُسَلِّمُ أن المحكوم عليه على تقدير تصوره عند الحكم عليه بقي معدومًا مطلقًا.

والجواب عنه بوجهين:

أما أولاً: فلأنَّا قلنا: إن الحكم بالأمور الوجودية لا يصح على المعدوم المطلق، وههنا ليس كذلك، لأنَّ امتناع الحكم عدمي، لأنَّ معنى يمتنع الحكم عليه، أنّه لا يصح الحكم عليه، وجاز الحكم بالعدمي على المعدوم.

وأما ثانيًا: فلأنَّ معنى قولنا: كل معدوم مطلقًا يمتنع الحكم عليه، أن كل معدوم مطلقًا يمتنع الحكم عليه ما دام معدومًا مطلقًا، بدليل أنّه لو صار موجودًا لصحَّ الحكم عليه، فعُلِم أن امتناع الحكم عليه إنَّما نشأ من وصف كونه معدومًا مطلقًا، لا من ذاته، وقد عُلِمَ في عِلْمِ الميزان[7] أن نقيض القضية الوصفية يجب أن يُعْتَبَرَ في موضوعه ذلك الوصف، فحينئذٍ نقيض قولنا: كل معدوم مطلقًا يمتنع الحكم عليه ما دام معدومًا مطلقًا، قولنا: بعض المعدوم مطلقًا لا يمتنع الحكم عليه، حين هو معدوم مطلق.

وإذا عُرِفَ هذا فنقول: اخترنا كون المحكوم عليه موجودًا بوجه، وسَلَّمنا أنّه حينئذٍ يصحُّ الحكم عليه، لكن لا نُسَلِّمُ كذب اللازم، وإنَّما يلزم أن لو كان هذا نقيضه، وليس كذلك، لأنّه ليس فيه الوصف المذكور، بل نقيضه؛ إذ معناه حينئذٍ قولنا: بعض المعدوم مطلقًا يصح الحكم عليه حين هو موجود، وهذا لا يوجب كذب اللازم[8]؛ لجواز صدقهما معًا[9]؛ إذ الحكم قد يمتنع على موضوع بوصف، ولا يمتنع بدون ذلك الوصف.

وقد مَرَّ مثل ذلك في المنطق، حيث قالوا: لو وجب تصور المحكوم عليه، لصدق قولنا كل مجهول مطلقًا يمتنع الحكم عليه، واللازم

---

(1) في ب: «الثاني».
(2) [ب: 12/أ].
(3) [أ: 11/ب].
(4) في ب: «فالأول».
(5) أي: لا في الذهن ولا في الخارج، من حاشية أ.
(6) في ب: «الثاني».
(7) أي: علم المنطق.
(8) [ب: 12/ب].
(9) أي: صدق اللازم مع قولنا: بعض المعدوم مطلقًا يصح الحكم الخ، من حاشية أ.

باطل، وهذا[1] الحل ليس في كتب القوم، قد ذكرناه في كتاب «القسطاس»[2]، وهم ذكروا وجوهًا ضعيفة في حلّه، وقد ذكرنا ما هو المشهور في كتاب «القسطاس»، وبُيّنَ[3] فساده، وتركناه ههنا احترازًا عن الإطناب، وإنَّما قال في الشق الثاني: كذب، وفي الأول: تناقض، لاختلاف الموضوع في الثاني دون الأول، وقد عُلِم أن اتحاد الموضوع شرط في التناقض.

قال: «ثمَّ عارضوا ...»، إلى آخره.

أقول: ما مَرَّ من الوجهين كان نقضًا للدليلين وعارضوهما بوجهين:

فـ«أ»[4]: لو وُجِدَت الماهية في الذهن، والذهن موجود في الخارج، فيلزم أن تكون الماهية موجودة في الخارج، فيلزم وجود الممتنعات والمعدومات في الخارج.

والجواب: قد عُرِفَ مما سبق أن الموجود في الذهن إنَّما هو مثال[5] الشيء لا عينه.

ب[6]: ما ذكر الإمام في الملخص، لو حصلت ماهية الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة فينا، للزم اجتماع الضدين في محل واحد، ولصارت ذاتنا حارة باردة مستقيمة مستديرة؛ إذ لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء إلا حصوله فيه.

والجواب: لا نُسَلِّمُ التَّضاد بين الصور الذهنية، ولئن سلم، لكن لا نُسَلِّمُ اجتماعهما في محل بعينه، ولم لا يجوز أن يكون الكون العقلي عبارة عن كون الماهية في التعقُّل، بأن تكون النفس ناظرة إليها، لا أن تكون حاصلة في النفس.

قوله: يلزم أن تصير ذاتنا حارَّة باردة، قلنا: لا نُسَلِّمُ أن الصورة الذهنية لها تأثير في الشيء، لأنَّ صورة الشيء لا تكون مثله من جميع الوجوه، وإلا لما كانت صورته، بل عينه، ولئن سلم، لكن لا نُسَلِّمُ قابلية النفس لتأثيرها؛ إذ التأثير إنَّما يتم إذا كان مَوْرِدُه قابلاً، ولما قلنا من معنى الكون العقلي، وما ذكرنا من تحقيق النظر بالبصيرة يخلِّصك من جميع هذه التعسفات.

هذا تحقيق هذا الموضع.

والآن حان أن ننجز ما وعدنا من تحقيق نفس الأمر، والفرق بينه وبين الخارج والذهني، فنقول وبالله التوفيق: تحقق الأشياء إما فرضي عقلي، وهو: أن لا يكون إلا في القوى الدرّاكة، أو حقيقي، وهو: ما يكون خارج القوى الدرّاكة، سواء وُجِدَ الفرض والعقل أو لم يوجد، وهو الذي يقال له إنّه في نفس الأمر.

والحقيقي: إما بالنظر إلى نفسها، أو بالنسبة إلى الخارج عن أنفسها، وهو المسمى بالخارج، فنفس الأمر هو خارج القوى الدرّاكة، فهو أعم من الخارج، والخارج من الذهن، فالتَّحقُّق الذهني أخص من الخارجي، لكن بمعنى آخر، وهو أن ما يوجد في الذهن تحقق[7] في الخارج أنّه موجود في الذهن، لا أنّه موجود في الخارج.

وكذا بالنسبة إلى ما يكون بحسب الأنفس[8] بعين هذا، وإذا كان نفس الأمر أعم من الخارج، فمتى تحقق معنى في الخارج، تحقق في نفس الأمر، مثلاً إذا تحقق أن الجسم مركب في الخارج، تحقق أنّه مركب في نفس الأمر، وأما إذا تحقق في نفس الأمر، بمعنى أنّه في نفسه كذلك، فلا يتحقق بحسب الخارج، إذا لم يكن موجودًا فيه، لأنَّ ما لا يكون في الخارج، لا يكون موصوفًا بشيء في الخارج، لكن جاز أن يكون كذلك بالنظر إلى نفسه؛ إذ يصدق أن السواد المعدوم[9] في الخارج لون في نفسه، ولا يصدق أنه لون في الخارج[10]، هذا في التحقق.

وأما في الانتفاء، فالانتفاء في نفس الأمر أخصُّ من الانتفاء الخارجي، فإذا ثبت أن السواد ليس ببياض في نفس الأمر ثبت بحسب الخارج من غير عكس، كما إذا ثبت السواد ليس بلون في الخارج عند عدمه فيه، لا يثبت ذلك بحسب نفس الأمر، وهذا لما عرفت أن نقيض

---

(1) [أ: 12/أ].

(2) يقصد كتاب «قسطاس الميزان في المنطق»، انظر مؤلفات السمرقندي ص (30) من القسم الأول من هذا البحث.

(3) في ب: «بينا».

(4) في ب: «فالأول».

(5) فإذن يلزم أن يكون مثال الممتنع والمعدوم موجودًا في الخارج، وهو ليس بمحال، من حاشية أ.

(6) في ب: «الثاني».

(7) في ب: «يتحقق».

(8) في ب: «نفس الأمر».

(9) [ب: 13/أ].

(10) سقط من أ: «لكن جاز أن يكون ... لون في الخارج».



الأعم أخص من نقيض الأخص.

وأحوال ذوات الأشياء من الحاجة والاستغناء والاستلزام[1] والاقتضاء والعوارض والذاتيّات والحقيقيات، والاعتبارات إنّما تُعْرَفُ وتتحقق بحسب أنفسها، وأكثر الأغلاط إنّما ينشأ من التباس حكم الأنفس[2] بحكم الخارج أو الذهن.

فمن أتقن ما أصّلنا ههنا سهل عليه الاطلاع على الحقائق والدقائق، بل بالحقيقة عرفان العلوم العقلية بدون معرفته كالمتعذر، وعُلم من هذا أن اعتبار القضايا أربع؛ الثلاثة المشهورة، وما يكون بحسب أنفس الأشياء.

وقال الإمام نصير الدين الطوسي[3] رحمه الله[4]: نفس الأمر هو العقل الفعّال، وما ذُكِرَ فيه معنى معقولاً، على أنه يرد عليه أن الواجب والعقول العالية حينئذٍ يلزم أن لا تكون موجودة في نفس الأمر، لامتناع كونها في العقل الفعّال، ولما وجدت الفلاسفة والمعتزلة أن الماهيّات بالنظر إلى أنفسها هي تلك الماهيّات ضرورة، زعمت أنها في الخارج كذلك، فذهبت لاسفة[5] إلى أنه لا تأثير للفاعل في الماهية، بل في إعطاء الوجود. وذهبت المعتزلة إلى أنها شيء في الخارج، وثابت فيه.

ثمّ الماهيّات التي لا تكون في الخارج، يتحقق في الخارج أنها متحققة في أنفسها، وفي الذهن أيضًا أن لو[6] كانت في الذهن، سواء كانت مما يوجد في الخارج أو لا؛ كالكليات، والممتنعات، وغيرها من الاعتباريات والنسب الوجودية بينها، كقولنا: الجنس كلي، والنوع مقول على كثيرين، وما يكون في الخارج يكون له التحقق الخارجي والنفسي والذهني أيضًا، إن كان في الذهن.

[الفصل الثاني: في المعدوم]

قال: «الفصل الثاني ...»، إلى آخره.

أقول: اتفق أهل الحق على أن المعدوم المطلق -أي: الذي لا يكون في الذهن ولا في الخارج- نفي محض، ليس بشيء، وإنّما يعرضه الشيئية إذا وجد بأحد الوجودين الخارجي أو الذهني[7].

وذهبت المعتزلة إلى أن المعدوم المطلق إذا كان ممكنًا كان ثابتًا، وشيئًا في الخارج عند العدم، وزعموا أن الثبوت أعم من الوجود، وقالوا: نعني بالثبوت كون الماهيّات متقررة في كونها تلك الماهية مثلاً، قالوا: مرادنا بكون السواد المعدوم ثابتًا حالة العدم، كونه سوادًا حالة العدم، وسلّموا أن المعدوم الممتنع، مثل اجتماع النقيضين، نفي محض لا ثبوت له أصلاً، وسموه منفيًا.

وقسموا الثابت إلى: الموجود، والمعدوم، والواسطة كما يجيء، والمعدوم إلى الثابت والمنفي. وجعلوا الموجود في مقابلة المعدوم؛ أي: جعلوه نقيضًا له، والثابت في مقابلة المنفي.

فإن قلت: إذا قسّم الثابت إلى الموجود والمعدوم، والمعدوم إلى الثابت والمنفي يلزم انقسام الثابت إلى الثابت والمنفي؛ لأنّ المنقسم على[8] المنقسم منقسم فيلزم انقسام الشيء إلى نفسه ونقيضه، وذلك محال[9].

---

(1) [أ: 12/ب].

(2) في ب: نفس الأمر.

(3) هو: أبو جعفر، محمد بن محمد بن الحسن، نصير الدين الطوسي، (توفي: 672هـ)، فيلسوف. كان رأسا في العلوم العقلية، علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات. ولد بطوس، وابتنى بمراغة قبة ورصدًا عظيمًا، واتخذ خزانة ملاها من الكتب التي نهبت من بغداد والشام والجزيرة، اجتمع فيها نحو أربعمئة ألف مجلد، وقرر منجمين لرصد الكواكب وجعل لهم أوقافا تقوم بمعاشهم. وكان (هولاكو) يمده بالأموال. له تصانيف كثيرة منها: منها: «تحرير أصول إقليدس»، و«تجريد العقائد»، و«تلخيص المحصل»، و«حل مشكلات الإشارات والتنبيهات لابن سينا»، و«التذكرة في علم الهيئة»، و«بقاء النفس بعد فناء الجسد»، وغيرها، للمزيد انظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج7، ص30 .

- فنديك، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، مرجع سابق، ج1، ص239.

(4) سقط من ب: «رحمه الله».

(5) سقط من أ: «الفلاسفة».

(6) سقط من أ: «لو».

(7) انظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص53.

(8) في ب: «إلى».

(9) لأن قسم الشيء أخص منه، فيلزم أن يكون الشيء أخص من نفسه، وهذا محال. وأيضًا انقسام الشيء إلى نقيضه محال، لأن قسم الشيء ينبغي أن يكون الشيء محمولاً عليه، والشيء لا يكون محمولاً على نقيضه، من حاشية أ.



قلت: لا نُسَلِّمُ أن المنقسم على المنقسم منقسم، وإنَّما يكون أن لو لم يكن بين المنقسمين عموم من وجه، كقولنا: الثابت إما موجود أو معدوم، والموجود إما واجب أو ممكن، فإنَّهُ حينئذٍ يصدق الثابت، إما واجب أو ممكن، أما إذا كان بينهما[1] عموم من وجه فلا، فإنّه حينئذٍ جاز صدق المنقسم الثاني مع المنقسم الأول، ونقيضه كما فيما نحن بصدده، فإن المعدوم مع الثابت بينهما عموم من وجه، فجاز تحقق المعدوم مع الثابت ومع نقيضه.

ولما ذهبت المعتزلة إلى أن الماهية حالة العدم متقررةٌ في الخارج في كونها تلك الماهية، فقالوا: لا تأثير للفاعل في جعل الماهية تلك الماهية، بل في إعطاء الوجود[2].

وهذا بعينه قول الفلاسفة، فإنّهم زعموا أن الفاعل لا تأثير له في الماهية؛ لأنَّ الماهية ماهية في نفس الأمر، سواء وجد الفاعل أو لا، إلا أنهم ما سمّوا هذا المعنى ثبوتًا، وما جعلوه ذريعة إلى كون الماهية حالة العدم شيئًا، وقد عرفت في الفصل السابق أنّه إنَّما صرف الفريقين عن الجادة التباس نفس الأمر بالخارج.

ولنا وجهان على أن المعدوم المطلق نفي محض حالة العدم، وتقرير الوجه الأول مسبوق بتقديم مقدمة، وهي أنَّ العقلاء اتفقوا على أن القضية الحملية إذا صدقت، فإنَّما تصدق في أحد الاعتبارات الثلاث: الخارجي، والحقيقي، والذهني.

والخارجي الموجب: هو أن يصدق الموضوع والمحمول على شيء واحد في الخارج،كقولنا: كل حيوان جسم؛ أي: كل ما صدق عليه الحيوان من الموجودات الخارجية صدق عليه الجسم.

والحقيقي، هو: أنّه إذا فُرِضَ صدق الموضوع على شيء في الخارج صدق عليه المحمول، سواء كان صادقًا في الخارج أو لا، كقولنا:كل عنقاء حيوان؛ أي: كل ما لو وجد وصدق عليه أنّه عنقاء، صدق عليه أنّه حيوان.

والذِّهنيُّ، هو: أن يصدق الموضوع والمحمول على ما وجد في الذهن، كقولنا: اجتماع النقيضين محال.

وشرطوا في الحقيقي إمكان صدق الطرفين في الخارج دون الذهني، ووجه الحصر أنّه إن شُرِطَ صدق الطرفين على الموجود الخارجي، فهو الخارجي، وإلا فإن شُرط إمكان صدقهما عليه فهو الحقيقي، وإلا فالذهني.

وإذا عُرِفَ هذا فنقول: قولهم: «السواد المعدوم سوادٌ» قضية، فإما أن تصدق خارجية أو حقيقية أو ذهنية، والأول محال؛ لكون الموضوع معدومًا، وإن صدقت حقيقية، يكون معناها: أن السواد المعدوم إذا وجد في الخارج كان سوادًا، ولا نزاع في هذا، وإن صدقت ذهنية، يلزم أن يكون السواد سوادًا في الذهن لا في الخارج، ولا نزاع فيه، وهذا برهان حسن بديع.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ هذا الحصر، لم لا يجوز أن يُشترط الإمكان، ولا يُعتبر التقدير، فلا يكون حقيقيًّا، بأن يصدق الحكم على المعدوم لكونه ثابتًا، فيصدق الحكم مع أن القضية ليست بخارجية لعدم الموضوع، ولا حقيقية لعدم التقدير، ولا ذهنية لعدم اعتبار الذهن، ولئن سُلِّم، لكن لم لا يجوز أن تكون ذهنية، على معنى أن ما هو سواد في الذهن، صدق عليه في الذهن أنّه سواد في الخارج، لا على معنى أنّه سواد في الذهن، وحينئذٍ لا يتم دليلكم؟

قلت: الجواب عن الأول: أنّه حينئذٍ توقف صدق قولكم: «السواد المعدوم سواد في الخارج» على كون السواد المعدوم ثابتًا في الخارج، فتوقف صدق قولكم على صدق قولكم، فإذن لن يصدق أبدًا.

وعن الثاني: أنَّ كون[3] الشيء للشيء فرع كونه في نفسه، وهذا ضروري، وحينئذٍ إنَّما يكون ذلك سواد في الخارج أن لو كان في الخارج، فمتى لم يكن في الخارج لم يكن سوادًا في الخارج، وهذا أيضًا يصلح حجة[4] ابتداءً.

وقد سنح لنا من فيض رحمة الله تعالى برهان خفيف لطيف يتلألأ الحق من غُرَّته، وهو[5] أن شيئًا لو كان سوادًا في الخارج لكان السواد في الخارج، فلا يصدق على السواد المعدوم أنّه سواد في الخارج. وهذا يصلح جوابًا عن الشكِّ الثاني.

---

(1) [ب: 13/ب].

(2) [أ: 13/أ].

(3) في ب: «يكون».

(4) أي: على كون السواد المعدوم ليس بسواد في الخارج، من حاشية أ.

(5) [ب: 14/أ].



والوجه الثاني، وهو المسطور في كتب العلماء: أن السواد لو كان حالة العدم سوادًا، فلا بُدَّ وأن يكون إما واحدًا، أو كثيرًا[1]، وإذا كان كذلك، كان موجودًا، فيلزم أن يكون المعدوم موجودًا، أما الصغرى فظاهر، لأنَّ ما هو سواد في الخارج لا بُدَّ وأن يكون إما منفردًا أو متكثرًا، وأما الكبرى، فلأنَّ الوحدة والكثرة صفتان وجوديتان، وقيام الصفة الوجودية بالمعدوم محال.

وللخصم أن يقول: هذا عين النزاع، فإنا نجوِّز حمل السواد مع كونه وجوديًا على المعدوم، وأنتم في إبطال هذا، فكيف يصحُّ أن يُقال: الصفة الوجودية لا تُحمل على المعدوم؟ اللهمَّ إلا أن يَدَّعي المعلِّلُ الضرورة فيه، وحينئذٍ لا يحتاج إلى الوحدة والكثرة.

قال: «واستدل أصحابنا ...»، إلى آخره.

أقول: استدل أهل العلم على أن المعدوم ليس بثابت بوجوه:

فـ«أ»[2]: ما ذكر في الشفاء، أنَّ المعدوم لا يُحمل عليه شيء؛ لأنَّ ذلك الشيء الذي يُحْمَلُ على المعدوم، إما أن يكون موجودًا، أو معدومًا، ولا سبيل إلى شيء منهما. أما إذا كان موجودًا، فلأنّه يلزم اتصاف المعدوم بالموجود، وذلك محال، وأما إذا كان معدومًا فلا يكون صفة للغير؛ إذ حصول الشيء للشيء فرع حصوله في نفسه، والمعدوم ليس بحاصل في نفسه، فلا يكون صفة لغيره.

وللخصم أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنّه لو كان معدومًا لما كان صفة، وإنَّما يكون كذلك أن لو لم يكن ثابتًا.

ب[3]: ما ذكره الإمام في الملخص[4]، وهو أن المعدوم إما أن يكون مساويًا للمنفي أو أخصَّ منه أو أعمَّ؛ إذ المنافاة منتفية قطعًا، والثالث باطل فتعين أحد القسمين الأولين، ويلزم كون[5] المعدوم غير ثابت. أما أن الثالث باطل؛ فلأنَّ المعدوم إذا كان أعم من المنفي، يلزم أن لا يكون نفيًا محضًا، وإلا لما بقي الفرق بين الخاص والعام، فيصير العام عين الخاص، وإذا لم يكن المعدوم نفيًا محضًا، يكون ثابتًا بوجه، وهو صادق على المنفي، لكونه أعم منه، يلزم أن لا يكون المنفي منفيًا؛ إذ يصدق حينئذٍ: المنفيُّ معدومٌ، والمعدوم ثابت، فيلزم المنفي ثابت، وهو محال. وإنَّما قلنا إنّه متى لزم أحد القسمين يلزم كون المعدوم غير ثابت، لأنّه متى كان المعدوم مساويًا للمنفي، أو أخصَّ منه، يصدق: المعدومُ منفيٌّ، وكل منفي ليس بثابت، ينتج المعدوم ليس بثابت، وهو المطلوب.

وفيه نظر، لأنّه إن عنى بالمعدوم المعدوم الممكن، فيبطل الحصر، لأنّه حينئذٍ يكون منافيًا للمنفي، وإن عنى به المعدوم مطلقًا، سواء كان ممكنًا أو ممتنعًا، فيكون أعمَّ من النفي قطعًا، وحينئذٍ لا نُسَلِّمُ أنّه لو كان نفيًا محضًا لما بقي الفرق بين العام والخاص، بل يكون الفرق بكون المعدوم صادقًا على المنفي وعلى المعدوم الممكن، وإن كان مثله في كونه نفيًا محضًا؛ إذ العام لا يجب أن يكون مخالفًا للخاصِّ من جميع الوجوه.

فإن قلت: لو كان المعدوم نفيًا محضًا على تقدير كونه أعم، يلزم كون المعدوم الممكن نفيًا محضًا لصدق المعدوم عليه، وهو المدَّعى.

قلت: وصف العام لا يكون لازم التحقق للخاص.

قوله: المنفي معدوم، والمعدوم ثابت.

قلنا: الصادق في الكبرى الجزئية؛ إذ لا يلزم من كون المعدوم ثابتًا بوجهٍ ثبوتُهُ في جميع الصور، بل في البعض، وحينئذٍ لا ينتج في الأول، ولو صحَّ هذا يلزم أن لا يكون شيء[6] محمولاً على آخر؛ إذ المحمول غير الموضوع، ويلزم المحال من الأول.

جـ[7]: ما ذكره الإمام أيضًا، لو كانت المعدومات متقررة في الخارج، لكانت متشاركة في كونها متقررة ومتخالفة بخصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فكان كونها متقررة أمرًا زائدًا على ماهياتها[8]، فيلزم كونها موجودة حال عرائها عن الوجود؛ إذ لا معنى للوجود

---

(1) [أ: 13/ب].
(2) في ب: «فالأول».
(3) في ب: «الثاني».
(4) انظر:
- فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص54.
- فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، مرجع سابق، ج1، ص145.
(5) في ب: «أن يكون».
(6) [ب: 14/ب].
(7) في ب: «الثالث».
(8) [أ: 14/أ].



إلا ذلك.

وفيه نظر، لأنَّ الثبوت عندهم أعم من الوجود، فلهم أن يمنعوا أنّها لو كانت متقررة فلا نُسَلِّمُ كونها موجودة، ولأنّهم بينوا معنى التقرر، وهو أن الماهية ماهية، وذلك غير الوجود.

د[1]: لو كانت المعدومات ثابتة، فإما أن تكون متناهية أو غير متناهية، ولا سبيل إلى شيء منهما، أما أنّها متناهية فباطل بالضرورة؛ لأنَّ المعدومات الممكنة لا نهاية لها، فإن أفراد كل نوع لا نهاية لها، ولأنّها لو كانت متناهية، فإذا أخرجها الله تعالى إلى الوجود، لزم أن لا تبقى لله تعالى قدرة، فيلزم تناهي قدرة الله تعالى[2]، وأما أنّها غير متناهية فباطل أيضًا، لأنَّ الله تعالى إذا أخرج شيئًا منها إلى الوجود، فإما إن بقيت كما كانت أوّلاً، أو لا، فإن بقيت يلزم أن يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وهو محال، وإن نقصت تناهت.

وهذا مبني على أن التناقص يوجب التناهي، وفيه بحث يجيء في أبحاث التسلسل، ونقضوه بمقدورات الله تعالى ومعلوماته، فإن الثاني أكثر لكونه عالمًا بالممكنات والممتنعات، والقدرة مختصة بالممكنات.

قال: «احتجّ الخصم ...» إلى آخره.

أقول: احتجّت المعتزلة على أن المعدوم المطلق[3] الممكن ثابت في الخارج حالة العدم بوجوه:

فالأول: المعدوم مُتَصَوَّر، وكل متصور متميز عن غيره، وكل متميز عن غيره فهو ثابت، ينتج أن المعدوم ثابت.

فههنا ثلاث مقدمات:

الأولى: أن المعدوم متصور، وهي ظاهرة، لأنَّا نتصور طلوع الشمس غدًا وهو معدوم الآن، وكذا غير ذلك من المعدومات.

الثانية: أن كل متصور متميز عن غيره، وهي أيضًا ظاهرة، لأنَّ ما لم يتميز في نفسه عن غيره يستحيل تصوره وتعلُّق العلم به؛ لأنّه حينئذٍ لا يمكن إليه الإشارة العقلية.

الثالثة: أن كل متميز ثابت، لأنَّ كل متميز في نفسه عن غيره له خصوصية في نفسه، لأجلها امتاز عن غيره، وما يكون كذلك فلا يكون نفيًا صرفًا؛ إذ النفي الصرف لا يوصف بشيء.

والجواب: أنّهم إن أرادوا أن المتصوَّر متميز عن الغير في الخارج، فلا نُسَلِّمُ أنّه كذلك، وإن أرادوا تميزه في نفسه فلا يلزم تميزه في الخارج، لما عُلم من تغاير النفس والخارج، وإن أرادوا أنّه متميز في العقل سَلَّمنا، لكن يلزم منه أن يكون ثابتًا في العقل لا في الخارج، ولا نزاع فيه. وأيضًا هذا الدليل منقوض بالممتنعات، فإنّها أيضًا متصورة ومتميزة ولا ثبوت لها بالاتفاق، وذلك لأنَّا نتصور اجتماع النقيضين ونميزه عن غيره مع عدم الثبوت.

ب[4]: المعدومات متميزة في أنفسها؛ إذ طلوع الشمس غدًا ممتاز عن غروبها غدًا في نفس الأمر، سواء نتصورهما أو لا، وكل متميز ثابت كما مَرَّ، فيلزم أن المعدومات ثابتة.

والجواب: سَلَّمنا أنها في أنفسها متمايزة، لكن لا نُسَلِّمُ تمايزها في الخارج، وقد عرف الفرق بين حكم الأنفس والخارج، فتمايزها إنّما يكون بالنظر إلى أنفسها، أو بحسب الذهن، وذلك لا يوجب ثبوتها في الخارج، وأيضًا اجتماع الضدين في نفسه ممتاز عن غيره مع عدم الثبوت.

ج[5]: السواد سواد حالة العدم؛ إذ لو لم يكن سوادًا إلا عند[6] الوجود، لكان كونه سوادًا بالغير، فلو فرضنا ارتفاع ذلك الغير، يلزم[7] أن

---

(1) في ب: «الرابع».

(2) لأن القدرة لا بد لها من مقدر وهو: المعدومات الممكنة، فإذا أوجدها الله تعالى والفرض أنها متناهية، يلزم تناهي قدرة الله تعالى، وهو محال، لأنه يلزم منه العجز وهو على الله تعالى محال، من حاشية أ.

(3) سقط من أ: «المطلق».

(4) في ب: «الثاني».

(5) في ب: «الثالث».

(6) [ب: 15/أ].

(7) في ب: «لزم».



لا يبقى السواد الموجود سوادًا، وأنّه[1] محال، وهذه الحجة أخذوها من الفلاسفة، لأنّهم احتجّوا بها على أن الماهيّات غير مجعولة.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أن السواد الموجود على تقدير ارتفاع فاعل السواديّة يبقى موجودًا حتى يلزم المحال، لِمَ لا يجوز أنه كما تنتفي السواديّة ينتفي الوجود[2]؟ على أنا نبيّن فيما بعد، أنَّ فاعل الوجود لا بُدَّ وأن يكون جاعل الماهية.

د[3]: المعدوم موصوف بالعدم، فيكون متقرِّرًا، وإلا امتنع اتصافه بصفة.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنَّ الوصف السلبي يقتضي التقرر، بل هو مناف للتقرر، وأيضًا هذا منقوض بالممتنعات؛ لأنَّ ما ذكرتم آتٍ فيها بعينه.

ه[4]: الإمكان ثبوتي؛ لأنّه نقيض الامتناع العدمي، فيكون الموصوف به ثابتًا، والمعدوم الممكن موصوف به.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أن الإمكان نقيض الامتناع؛ لأنهما يرتفعان عند الوجوب، ولئن سلم لكن نبيّن عن قريب أن نقيض العدمي لا يجب أن يكون وجوديًّا.

ثمَّ طائفة من المتأخرين زعموا أن الشيئية إنَّما تعرض مع الوجود الخارجي فقط، ولعلهم إنَّما بنوا هذا على إنكار الوجود العقلي، وقد عرف فساد هذا الرأي.

وأيضًا يُبْطِلُ زعمهم ما ورد في التنـزيل، مثل قوله تعالى: " إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ {82/36} "[5] سمَّى المعدوم شيئًا.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون إطلاق الشيء عليه باعتبار زمان وجوده؟

قلت: إن كان الإطلاق حالة العدم باعتبار ما يؤول إليه، كان مجازًا والأصل عدمه، وإن كان بالنسبة إلى زمان وجوده، فلا[6] يصحُّ عود الضمير في قوله تعالى: " أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ {82/36} "إليه؛ إذ لا يقال له زمان وجوده، " كُنْ "، لامتناع حصول الحاصل، وإنَّما يقال زمان عدمه، ومثل ذلك قوله تعالى: " وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا {23/18} إِلَّا أَن يَشَاء اللـهُ "[7]، وكذا قوله تعالى: " وَيَفْعَلُ اللـهُ مَا يَشَاء {27/14} "[8] و " يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ {1/5} "[9]، و«ما» ههنا بمعنى «شيء» اتفاقًا، وقوله تعالى: " وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللـهُ "[10]، وجاء في الصحيح عن أبي هريرة رضي اللـه عنه قال قال رسول اللـه ﷺ: «إنَّ اللـه تعالى تجاوز عن أمتي ما وسوست به صدورها ما لم تعمل أو تتكلم»[11].

وأيضًا لو اختصَّ اسم الشيء بالموجود الخارجي، لكان قوله تعالى: " وَاللـهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "[12] مختصًّا بالموجودات، تعالى اللـه عنه، وكذا قوله تعالى: " وَاللـهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ "[13]، على أن أمثال هذه وردت في معرض المدح والتعظيم، واللائق بهذا المحلِّ ذِكْرُ ما هو أقصى في الدلالة على الكمال، وأفضى إلى معرفة الجلال، وإلا لكان لغوًا أو سفهًا، كقول القائل: إني قادر على دفع بقّة وبذل حبّة، وهو في

---

(1) في ب: «وهو».
(2) [أ: 14/ب].
(3) في ب: «الرابع».
(4) في ب: «الخامس».
(5) يس: 82.
(6) في ب: «فحينئذٍ لا».
(7) [الكهف: 22 - 24].
(8) إبراهيم: 27.
(9) المائدة: 1.
(10) [البقرة: 284].
(11) رواه البخاري ومسلم، انظر:
- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، ج2، ص894، حديث رقم 2391.
- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج1، ص116، حديث رقم 127.
(12) [النساء: 176].
(13) البقرة: 284.



بيان غاية عظمته، ونهاية مكرمته، لاسيَّما من[1] الحكيم العلام في الكلام الذي هو أفصح الكلام.

فإن قلت: ما ذكرتم معارَضٌ بقوله تعالى لزكريا عليه السلام: " وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا "[2].

قلت: ظاهر هذا الكلام أنّه لم تك شيئًا في الخارج، ولأنّه يجب الحمل على هذا توفيقًا بين الآيات.

ثمَّ قوم من المتكلمين ما فرقوا بين المعدوم والعدم، فقالوا: إعدام المعدومات ليست بثابتة، وحينئذٍ يلزم أن لا يكون إعدام شركاء الله تعالى ثابتة، ويلزم وجودها.

[الفصل الثالث: في إعادة المعدوم]

قال: «الفصل الثالث ...» إلى آخره.

أقول: اتفق أهل الحقِّ[3] على جواز إعادة المعدوم، وذهبت الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسين البصري ومحمود[4] الخوارزمي[5] إلى امتناعها.

أما إنكار الفلاسفة فظاهر، لإنكارهم الحشر، أما إنكار أبي الحسين ومحمود، فلأنّهما ذهبا إلى إنكار العود كما ذهبت الفلاسفة، لكنهما أقرّا بالحشر على اعتقاد أن الموجود إذا عدم بقيت ذاته المخصوصة متقررة، كما هو مذهب المعتزلة، فعند الحشر يعطيها الله تعالى الوجود.

وههنا يجب تحرير المبحث وتعيين محل النزاع، فنقول: مرادهم بامتناع العود إن كان الامتناع بالغير فارتفع النزاع، لأنَّ الدَّعوى في هذا الموضع أنّه ممكن بحسب الذات، فمن قال: إنَّه ممتنع[6] بالغير فقد سلَّم أنّه ممكن بالذات، لأنَّ الامتناع[7] بالغير إنَّما يكون بحيث يكون الإمكان بالذات متحققًا، وإن كان مرادهم الامتناع لذات المكنوهو الظاهر من كلامهم، فالحق بطلانه، وإنَّما قلنا: إنّه الظاهر من كلامهم، لأنَّ إطلاق الامتناع والوجوب يشعر بالذاتي؛ إذ المطلق ينصرف إلى الكامل، ولأنّهم أُلزموا المحال من نفس العود، والممكن لذاته لا يستلزم المحال.

فإن قلت: كيف يقال إن الأمر الذي وجد في وقت ما أنّه ممتنع بالذات؟

قلت: إنَّهم يقولون إنَّ وجوده الثاني ممتنع، كما صرحوا في الشبهة، فجاز أن يجوزوا الأول، وأحالوا الثاني، وإنَّما قلنا إن الحق بطلانه، لأنَّ ما وُجِدَ ثَمَّ عُدِم يكون قابلاً للوجود، وإلا لما وُجِدَ؛ لأنَّ ما لا يكون قابلاً للوجود يكون ممتنعًا، والممتنع لا يوجد، والقابلية لا تنفك عن الماهية، وإلا يلزم انقلاب الممكن ممتنعًا، والانقلاب محال، فيلزم أن يكون قابلاً للعود.

فإن قلت: سَلّمنا أنّه قابل للوجود من حيث هو الوجود، أمّا لا نُسَلِّمُ أنّه قابل للوجود ثانيًا، فإن الوجود ثانيًا أخصّ من مطلق الوجود من حيث هو الوجود[8]، وقابلية الأعمِّ لا توجِبُ قابلية الأخص، كما أن الإنسان قابل للناميّة، وليس بقابل للفرسيَّة، فجاز أن يكون قابلاً لمطلق الوجود، دون الوجود الثاني.

قلت: إذا ثبت أنّه قابل للوجود من حيث هو، يلزم أن يكون قابلاً في جميع الأوقات، فحينئذٍ لو فرضنا أنّه لم يكن موجودًا أولاً، لكانت هذه القابلية ثابتة دائمًا، فوجوده الأول إما إنْ أفاده زيادة استعداد لقبول الوجود الثاني، أو لم يفد، فإن أفاده فقد صار العود أهون،

(1) في ب: «في».
(2) [مريم: 9].
(3) انظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص37.
(4) [ب: 15/ب].
(5) هو: محمود بهلوان بن ولي الدين الخوارزمي (توفي: 722هـ)، المتخلص بقتالي الشاعر. له ديوان شعر فارسي، «كنز الحقائق» في المثنويات، انظر ترجمته في:
- كحالة، معجم المؤلفين، ج12، ص162.
- البغدادي، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج3، ص450.
(6) اعلم أن الممتنع نوعان، لأنه لا يخلو إما أن يقتضي ذاته عدمه أو لا، فإن اقتضى، يكون ممتنعًا لذاته، وإلا يكون ممتنعًا بالغير، من حاشية أ.
(7) [أ: 15/أ].
(8) سقط من ب: «من حيث هو الوجود».

وإن لم يفده، فلا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات؛ لامتناع الانقلاب.

والحقُّ أنَّ حصول الوجود الأول يفيده زيادة استعداد، لأنّه حينئذٍ اكتسب به معنى يفيده زيادة استعدادٍ لقبول الوجود ثانيًا، وهو الاتصاف به بالفعل، لأنَّ المقبول إذا حصل للقابل مرةً، يصير القابل أقبل له واتصافه به أسهل، ولو حصل ثانيًا، يصير أشد قبولاً له، إلى أن يصير ملكة، وهذا ضروري ظاهر، ولعل هذا المراد بقوله تعالى: " وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى "[1]؛ أي: مثال أعلى وأقوى من الحشر، وهو خلق السماوات والأرض.

احتجّ من ذهب إلى امتناع العود بوجوه:

فـ«أ»[2]: إذا عُدِمَ شيء لم تبق هويته، وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود، أما الصغرى فَبَديهيَّة، وأما الكبرى فلأنّه متى لم تبق هويته يمتنع الحكم عليه، لأنَّ الحكم إنَّما يكون على هويته.

وعارضه الإمام في الملخص، بأنّه إما أن يصحَّ الحكم عليه أو لا يصح، والثاني باطل؛ لأنَّ قولنا لا يصح الحكم عليه، حكم أيضًا، فيلزم التناقض، وإذا صح الحكم عليه، فإما أن يكون عوده ممتنعًا، أو واجبًا، أو جائزًا، والأول باطل، لأنَّ ذلك الامتناع إن كان[3] لما هو هو، لزم أن يكون وجوده محالاً مطلقًا، فامتنع دخوله في الوجود، وقد دخل، هذا خلف. وإن لم يكن لما هو هو بل لغيره، كان هو لما هو هو قابلاً للعود، وهو المطلوب. والقسمان الباقيان فالمطلوب منهما ظاهر.

وفيه نظر؛ إذ للخصم أن يقول: نعني أنّه لا نحكم عليه بالوجودي، فلو صحَّ الحكم عليه بالعدمي لما لزم التناقض.

قوله: لأنَّ ذلك الامتناع إن كان لما هو هو، لزم أن يكون وجوده محالاً مطلقًا، فلهم أن يقولوا لا نُسَلِّمُ امتناعه مطلقًا، بل يمتنع الوجود الثاني، وحينئذٍ نحتاج إلى الجواب المذكور.

وما ذكر في الكتاب تلخيص دليله.

وجواب دليلهم: أنَّ هذا الحكم على الموجود في الذهن[4]، بأنّه يصحُّ أن يُعاد في الخارج[5]، لا على المعدوم المطلق كما كان قبل وجوده الأول، فإنّه كان صادقًا عليه، أنّه يصح أن يوجد فكذا ههنا، والعجب أن هذا المعنى بهذا الظهور، وهم غفلوا عنه، ولعلهم تغافلوا.

ب[6]: لو أُعيد، لوجب أن تُعاد جميع الخواصّ التي كان هو بها هو، وإلا لما كان المُعاد هو، بل غيره، لأنَّ الشخص إنَّما يكون هو هو بخواصه، ومن خواصه وقته الذي وُجِدَ فيه، وإذا أُعيد مع وقته فقد أُعيد وهو في وقته بعينه، فيكون مبتدأً من حيث إنَّه معادٌ، أو يقال حينئذٍ لا يكون معادًا، لأنَّ المعاد هو الذي وجد في وقت ثانٍ، وهذا وجد في وقته الأول.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أن الوقت من الخواص التي يكون الشخص بها هو هو، لأنَّ الشخص من أول عمره إلى آخره يكون هو هو، مع زوال كل جزء من أجزاء زمان عمره، ولو فرض أنّه عاش بعد زوال الجميع، لكان أيضًا هو، فعُلِمَ أنّه لا مدخل للزمان في هويَّتِهِ، ولئن سَلَّمنا، لكن لا نُسَلِّمُ أنّه مبتدأٌ من حيث إنّه معاد، وإنَّما يكون مبتدأً أن لو كان ذلك الوجود هو وجوده الأول، ولا نُسَلِّمُ أن المعاد هو الذي وُجِدَ في وقت ثان، بل الذي وُجِدَ ثانيًا سواء وجد في وقت آخر أو في وقته الأول، بأن يكون هو ووقته معادين.

ج[7]: لو أمكن عود ما عُدِمَ، لأمكن عود مثله معه، لأنَّ حكم الأمثال واحد فيما يجوز وما لا يجوز، لكن هذا محال، لأنّه لو أُعيد هو مع مثله لما كانا ممتازين لتساويهما في جميع الجهات، وإلا ما كانا مثلين، فيلزم عدم الامتياز بين الاثنين، وذلك محال.

والجواب: أن المثل إنَّما يُقال لما يساوي في الماهية، لا في جميع الوجوه، فإن أرادوا بالمثل ذلك، فلا نُسَلِّمُ أنّه لو أُعيد مثله لما بقي الامتياز، فإن زيدًا مثل عمروٍ بهذا التفسير مع تحقق الامتياز، وإن أرادوا ما يساوي في جميع الوجوه فلا نُسَلِّمُ أنّه ممكن في نفس الأمر.

وأيضًا لو صحَّ هذا يلزم أن لا يكون الوجود الأول أيضًا ممكنًا، وبعضهم لمَّا عجز عن إقامة البرهان على امتناع العود، ذهب إلى دعوى

---

(1) الروم: 27.
(2) في ب: «فالأول».
(3) [ب: 16/أ].
(4) في ب: «الذهني».
(5) [أ: 15/ب].
(6) في ب: «الثاني».
(7) في ب: «الثالث».



الضرورة، كأبي علي بن سينا[1] وغيره من المتأخرين.

والجواب: منع كونه ضروريًا، وكيف يكون ضروريًا وقد بَيَّنَّا جواز نقيضه، والشيء مع جواز النقيض لا يكون ضروريًا. وشرذمة من المتأخرين لمّا تنبهوا برثاثة حججهم وركاكة أدلتهم، التجأوا إلى تخصيص الدعوى زاعمين أن هذا ينجيهم، فإذا هو كاشف هفوتهم، وكاسر سطوتهم، فقالوا: الدَّعوى أنَّ المعدوم لا يُعاد مع جميع عوارضه، وهذا متفق عليه، مذهوب إليه، فإن بعض العوارض لا مدخل له في هوية الشخص، مثل: القدر المعين، والوقت المعين، والوضع المعين، وأمثال هذه، فإذا لم تكن لما ضَرَّ، ولهذا صرحوا بأن الشخص بعد البعث[2] يكون على وصف آخر، فحينئذٍ ارتفع النزاع، بل تضمن دعواهم تجويز العود مع بعض العوارض، وهو المدَّعى.

---

(1) هو: أبو علي، الحسين بن عبد الله بن سينا (توفي: 428هـ)، شرف الملك، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في: الطب، والمنطق، والطبيعيات، والإلهيات. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى. نشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همذان. ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه. وعاد في أواخر أيامه إلى همذان، فمرض في الطريق، ومات بها. صنف نحو مئة كتاب، بين مطول ومختصر، ونظم الشعر الفلسفي الجيد، ودرس اللغة مدة طويلة حتى بارى كبار المنشئين. أشهر كتبه «القانون» كبير في الطب، و«المعاد»رسالة في الحكمة، و«الشفاء» في الحكمة أربعة أجزاء، و«الإشارات»، ورسالة «الطير»، و«أسرار الصلاة»، و«النجاة»، و«لسان العرب» عشر مجلدات في اللغة، و«الدستور الطبي»، و«أقسام العلوم»، ورسالة «الخطب»، و رسالة في فلسفة «العشق»، وغير ذلك. وأشهر شعره عينيته التي مطلعها: «هبطت إليك من المحل الأرفع»، وقد شرحها كثيرون. انظر ترجمته في:

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص531 - 537.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج1، ص152.
- الزركلي، الأعلام، ج2، ص241 - 242.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص531 - 537.

(2) [ب: 16/ب].



[الفصل الرابع: في الحال]

قال: «الفصل الرابع ...» إلى آخره.

أقول: اتفق المحققون على أنّه لا واسطة بين الموجود والمعدوم؛ أي: كل ما فُرِضَ، فهو إما موجود أو معدوم.

وقالت المعتزلة إنَّها متحققة، وسموها بالحال، وقالوا: ما هو ثابت؛ أي: متقرر كما ذهبوا إليه، إما أن يكون موجودًا أو معدومًا أو لا موجودًا ولا معدومًا، وعرَّفوها بأنها: صفة لموجود ليست بموجودة ولا معدومة، ووافقهم القاضي أبو بكر[1] وإمام الحرمين[2] من أصحاب الشافعي[3] رحمه الله في ثبوتها، وإنَّما قال في ثبوتها؛ إذ ما علم موافقتهما في التعريف.

واحتجّوا على ثبوت الحال بوجهين[4]:

فـ«أ»: الوجود إما موجود أو معدوم، أو لا موجود ولا معدوم، والأول والثاني باطلان[5]، فتعين الثالث، وهو المطلوب. أما الأول فلأنّه لو كان للوجود وجود، يلزم أيضًا أن يكون لذلك الوجود وجود آخر، وتسلسل. وأما الثاني: فيستحيل أن يكون الوجود موصوفًا بنقيضه، فلا يكون معدومًا.

فإن قلت: هذا منقوض بوجود المعدوم؛ فإنّه معدوم قطعًا.

قلت: كلامنا في وجود الموجود.

والجواب: لم لا يجوز أن يكون وجود الوجود عينه، لأنَّ ما هو عين التحقق لا يحتاج في تحققه إلى تحقق آخر.

ب: السواد والبياض يشتركان في اللونية، ويتخالفان في السوادية والبياضية، وما به الاشتراك غير ما به الاختصاص[6]، فاللونية تخالف السوادية والبياضية، فهما إما موجودان، أو معدومان، أو لا موجودان ولا معدومان، والأول والثاني محال. فتعين الثالث، وهو المدعى. أما الأول، فلأنهما لو كانا موجودين، يلزم قيام العرض بالعرض، لأنَّ اللونية عرض، وهي قائمة بالسواد والبياض، لاتصاف السواد والبياض باللون، وقيام العرض بالعرض محال، كما يجيء. وأما الثاني فكذلك، لأنَّا نعلم ضرورة أنّهما ليسا بمعدومين.

---

(1) هو: أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، القاضي الباقلاني (توفي: 403هـ)، قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. وجهه عضد الدولة سفيرًا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها. قال الذهبي: وكان ثقة إمامًا بارعًا، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة، والخوارج والجهميّة والكرّاميّة، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وقد يخالفه في مضائق، فإنَّه من نظرائه، وقد أخذ علم النظر عن أصحابه، قال عنه القاضي عياض: هو الملقب بسيف السنة، ولسان الأمة، المتكلم على لسان أهل الحديث، من كتبه: «إعجاز القرآن»، و«الإنصاف» و«مناقب الأئمة»، و«دقائق الكلام»، و«الملل والنحل»، و«هداية المرشدين»، و«الاستبصار»، و«البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة» و«كشف أسرار الباطنية» و«التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة»، انظر ترجمته في:

- الزركلي، الأعلام، ج6، ص176.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج1، ص481.
- الصفدي، الوافي بالوفيات، ج3، ص177.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص190 - 193.

(2) هو: أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، إمام الحرمين، (توفي: 478هـ)، ولد في جوين، ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعًا طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها. وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مصنفات كثيرة، منها: «غياث الأمم والتياث الظلم»، و«العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية»، و«البرهان في أصول الفقه»، و«نهاية المطلب في دراية المذهب»، و «الشامل في أصول الدين»، و«الإرشاد في أصول الدين»، وغيرها، للمزيد انظر ترجمته في:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج4، ص160 .
- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مرجع سابق، ج5، ص165.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج18، ص470.

(3) أبو عبد الله، محمد بن إدريس بن العباس، ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي (توفي: 204هـ)، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، ولد في غزة (بفلسطين) وحُمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة 199 فتوفي بها، وقبره معروف في القاهرة. من كتبه: «الأم» في الفقه، و«أحكام القرآن»، و«السنن»، و«الرسالة»، و(اختلاف الحديث»، و«السبق والرمي»، وغيرها، للمزيد أنظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج6، ص25 .
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج10، ص05.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مرجع سابق، ج4، ص163.

(4) [أ: 16/أ].

(5) في أ: «باطل».

(6) في ب: «الامتياز».



وكذا عالمية الله تعالى مشاركة[1] لعالميتنا في مطلق العالمية، ولا شك أنَّ عالميته تعالى مخالفة لعالميتنا، وما به الاشتراك غير ما به الاختصاص، ولا يكونان موجودين ولا معدومين كما مَرَّ، فتكون عالمية الله تعالى لا موجودة ولا معدومة، وكذلك بيَّنوا في القادرية والواجبية والحيِّية وغير ذلك.

والجواب: لا نُسَلِّمُ امتناع قيام العرض بالعرض، فإن السرعة والبطء قائمان بالحركة؛ إذ لا يتصف الجسم بهما، بل الموصوف بهما إنَّما هو الحركة، مع أنَّهما والحركة أعراض، وسيجيء هذا البحث مفصلاً.

والجواب المبطل لمذهبهم بالكلية بحيث لا يخفى على أحد بطلانه أن نقول: العدم هو: عين انتفاء الوجود عقلاً وعرفًا ولغةً، فهم إن أرادوا بالعدم هذا المعنى، فكل ما لا يكون موجودًا، يكون معدومًا بالضرورة، وكل ما لا يكون معدومًا يكون موجودًا، وهم سلَّموا أن الحال ليست بموجودة، فهذا عين تسليم[2] أنَّها معدومة، وإن أرادوا به معنى آخر، فقد سلموا أنَّه لا واسطة بين ما هو الوجود والعدم في نفس الأمر، وبطلت دعواهم التي وضعوها في معارضة من قال إنَّهُ لا واسطة، وأخذ العدم بالمعنى المذكور، وصار النزاع لفظيًا، على أن معارضتهم إياهم وأدلتهم دالَّةٌ على أنَّهم وافقوهم في تفسير الوجود والعدم، وإلا فلا وجه للمعارضة، وحينئذٍ ظهر فساد رأيهم بالكلية.

[خاتمة: في الفرق بين الموجود والوجودي والمعدوم والعدمي]

قال: «خاتمة ...»[3] إلى آخره.

أقول: معرفة الوجودي والعدمي من جملة ما يجب صرف العناية إليها؛ إذ كثير من المباحث العقلية مبنية[4] عليها، وليس في كتب أهل العلم تحقيق ذلك.

نقول: قد عرف مما سلف أن الوجود هو: الكون، والعدم: انتفاؤه، فالموجود ما له الكون، والمعدوم ما ليس له الكون. أما الوجودي والعدمي فقد تحيَّر فيه أكثر أهل العلم، فتارةً ما فرقوا بين الموجود والوجودي، والمعدوم والعدمي، حتى ما فرقوا بين المعدوم والعدم مع غاية ظهور الفرق، وحتى[5] ما فرقوا[6] بين الوجودي والحقيقي والعدمي والاعتباري، ومن تتبع كتبهم يعرف هذا.

فاعلم أن الوجودي: ما ليس في نفس حقيقته ومفهومه نفي شيء، كالبصر والضوء، فإنّه ليس في مفهومهما بحسب العقل واللغة نفي شيء أصلاً، فإن البصر هو: قوة إدراك الأشياء المرئية، والضوء: كيفية محسوسة منبطسة على الأجسام تدرك[7] بواسطتها الأجسام، والعدمي: ما يكون في نفس مفهومه نفي شيء، كالعمى والظلمة، فإن العمى عقلاً وعرفًا هو: عدم البصر عما من شأنه البصر، والظلمة عدم الضوء.

فإن قلت: الضوء كما هو محسوس منبسط، فكذا الظلمة أيضًا محسوسة ترى منبسطة على الأجسام، فلم كان الضوء وجوديًا والظلمة عدمية؟

قلت: لا فرق بين من يكون في الظلمة الشديدة مفتوح العين[8]، وبين من يغمض العين فيها، فيما يُظن أنّه مدرك، وما يُظَنّ عند الإغماض عدمي ضرورة، فكذا عند عدم الإغماض.

ولا عبرة باللفظ في الوجودي والعدمي، فإن اللفظ قد يكون مجردًا من علامة النفي، مثل: «لا» و«ليس»، ويكون المعنى عدميًا، كالعدم والنفي، وقد يكون اللفظ مشتملاً على علامة النفي والمعنى وجودي، كاللاعدم فإن معناه الوجود، ثمَّ العدمي قد يكون نفيًا مجردًا عن الوجودي، إما واحدًا كالعدم، أو أكثر كالإمكان الخاص، فإنّه مركَّبٌ من عدميَّين؛ سلب الضرورة عن جانب الوجود، وسلب الضرورة عن جانب العدم، وقد يكون مركبًا من وجودي وعدمي، كالعمى، فإنَّهُ ليس عدم البصر فقط، وإلا لصحَّ إطلاق العمى على الجمادات، بل عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرًا، فعدم البصر عدمي، وعمَّا من شأنه البصر وجودي.

---

(1) في ب: «متشاركة».
(2) في ب: «تسليمهم».
(3) [ب: 17/أ].
(4) في ب: «مبنيٌّ».
(5) في ب: «وتارة».
(6) أي: قالوا كل وجودي حقيقي وكل حقيقي وجودي، وكذا في العدمي والاعتباري ما فرقوا بهذا الطريق، من حاشية أ.
(7) [أ: 16/ب].
(8) في ب: «مفتوح العين في الظلمة الشديدة».

فإن قلت: قد ذكرتم فيما مضى أن النفي معنى ذو إضافة، فكيف يكون مجردًا؟

قلت: نعني نفيًا مجردًا عن وجودي زائد على معنى النفي، كما في العمى لا مطلقًا، وكذلك العجز: عدم القدرة عما من شأنه القدرة، والجهل: عدم العلم عمّا من شأنه العلم، والسكوت: عدم التكلم عما من شأنه التكلم، وأمثال هذه كثيرة.

وإذا عُرِفَ أن العدمي قد يكون مركبًا من عدمي ووجودي، فيتفرع عليه بحثان:

فـ«أ»: لا يلزم من كون الشيء عدميًا، صدقه على المعدوم، لأنَّ القيد الوجودي يمنع صدقه عليه، وقد اشتهر بين أكثر أهل العلم أن كل وصف عدمي جاز أن يصدق على المعدوم كما سيرد عليك.

ب: لا يلزم أن يكون نقيض العدمي وجوديًا، لجواز انتفاء العدمي بالقيد الوجودي، كالعمى فإنّه جاز أن ينتفي بانتفاء عمّا من شأنه البصر، فيكون الانتفاء بعدمين فيكون عدميًا؛ إذ ليس هناك غيرهما، وكثير من أهل التحصيل ذهب إلى أن نقيض العدمي وجودي كما سيأتي.

فإن قلت: سَلَّمنا أن الانتفاء يكون مع العدمين، لكن كيف يلزم أن يكون الانتفاء عدميًا؟

قلت: المراد بالعدميِّ أنْ يكون حاصله عدميًا، وكذا بالوجوديِّ[1]، كعدم العدم، فإنّه يعتبر حاصله، وهو: الوجود.

ثمَّ الوجودي لا بُدَّ وأن يكون نقيضه عدميًا؛ لأنَّ نقيضه انتفاؤه، وانتفاء الوجودي عدمه.

ثمَّ ذلك العدميُّ جاز أن يكون نفيًا مجردًا بالتفسير الذي مَرَّ، وجاز أن يكون مركبًا، كعدم اجتماع الشيئين في مكان أو زمان واحد، فإنّه جاز أن يكون بعدم أحدهما أو بعدمهما.

[الصحيفة الثالثة: في الماهية]

[الفصل الأول: في تحقيق الماهية]

قال: «الصحيفة الثالثة في الماهية ...» إلى آخره.

أقول: هذا الفصل مشتمل على تعريف الحقيقة والألفاظ المستعملة في الحقيقة بجهاتها[2].

فنقول: كل شيء فُرِضَ كليًا كالإنسان، أو جزئيًا كزيد مثلاً، فله حقيقة هو بها هو، وهذا إشارة إلى تعريف الحقيقة، لأنَّ العقلاء اتفقوا على أن حقيقة الشيء هي: ما به الشيء هو هو، كالإنسان مثلاً، فإن حقيقته الحيوان الناطق؛ إذ الإنسان بذلك إنسان، حتى لو فرض انتفاؤه لما كان إنسانًا.

ثُمَّ الشيء إن كان كليًا تسمى حقيقته ماهية، وإن كان جزئيًا فهوية، فيقال: ماهية الإنسان، وهوية زيد.

ثمَّ كل حقيقة فرضت كلية كانت أو جزئية، فلا خفاء أن أنفسها[3] معنى[4] مغاير لكل ما يلحقها، لازمًا كان لها أو مفارقًا عنها، وجوديًا كان أو عدميًا، وإذا أخذت نفسها مع شيء آخر كانت معنى آخر، فنفس الحقيقة مع قطع النظر عن كل ما يلحقها سواء كان معها شيء أو لا، يقال لها الحقيقة من حيث هي، وإذا أُخذت مع شيء آخر، يقال لها الحقيقة من حيث كذا، فالحقيقة من حيث هي ليست إلا تلك الحقيقة فقط، وإن كان معها أشياء، فحقيقة الحيوان مثلاً من حيث هي جسمٌ نامٍ حساس متحرك بالإرادة فقط، فهي من تلك الحيثية ليست بموجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية ولا خارجية ولا ذهنية، لا على معنى أنّها إذا أُخذت من تلك الحيثية لا يكون معها شيء من هذه المعاني، فإن ذلك محال، بل على معنى أن شيئًا منها حينئذٍ لا يكون نفسها، ولا داخلاً فيها، وإذا أُخذت حقيقة الحيوان مع الموجودية مثلاً، كانت حقيقة الحيوان من حيث إنّها موجودة لا من حيث هي.

ويقال للماهية من حيث هي الماهية لا بشرط شيء؛ إذ ما شرط حينئذٍ معها شيء لا بالنفي ولا بالإثبات، ولو شرط أن لا يكون معها شيء، يقال لها الماهية بشرط لا شيء، وهي الماهية المجردة.

فإن قلت: إذا شرط أن لا يكون معها شيء، فقد جُعِلَ معها شيء، وهو أن لا يكون معها شيء.

---

(1) [ب: 17/ب].

(2) يعني: أن الحقيقة تعتبر بجهات متعددة، ولها باعتبار كل جهة اسم يريد أن يبين تلك الجهات، والألفاظ المستعملة في الحقيقة باعتبار كل جهة، من حاشية أ.

(3) في ب: «نفسها».

(4) [أ: 17/أ].



قلت: لأن[1] شرط لا شيء، إنّما يتحقق أن لو كان كذا.

ثمَّ الماهية من حيث هي هي[2] -وهي الماهية لا بشرط- شيء موجودة في الخارج، وإن كان معها ألف شيء، لأنّها من حيث هي بالمعنى المذكور -أي: نفس الماهية مع قطع النظر عن كل ما يلحقها وجوديًا كان أو عدميًا- جزءًا للماهيات الموجودة؛ إذ نفس الحيوان مثلاً جزءٌ للحيوانات قطعًا، وجزء الموجود موجود.

وأما الماهية بشرط لا شيء فليست بموجودة في الخارج ولا في الذهن، لأنَّ الوجود شرط زائد على الماهية.

ونقل عن أفلاطون أنّه لا بُدَّ في كل طبيعة نوعية من وجود شخص مجرَّدٍ عن كل العوارض.

وفيه تناقض، لأنّه متى كان موجودًا يكون مع الوجود، فلا يكون مجردًا عن جميع العوارض، إلا أن يريد أنه مجرد عما سوى الوجود.

وحكوا عنه أنه احتجّ على ذلك، بأنّه لا شك في وجود إنسان معين كهذا الإنسان، وهو إنسان مقيد، فالإنسان[3] الذي هو جزؤه موجود ضرورة، والإنسان مشترك بين الأشخاص المختلفة المحسوسة فهو مجرد عن كلها، وإلا لم يكن مشتركًا فيه بين أشخاص[4] ذوات أعراض مختلفة، ولا شك أن الإنسان المجرَّد لا يفسد عند فساد هذه الأشخاص المحسوسة، فلا بُدَّ من ثبوت إنسانٍ مجرَّدٍ عن كل العوارض.

وجوابه: إن ما يكون موجودًا في الخارج يمتنع أن يكون مشتركًا، لامتناع كون الموجود الواحد في آنٍ واحد في موضعين، فالموجود في المقيدات يمتنع أن يكون مشتركًا، بل يكون فردًا معينًا لاختصاصه بوجودٍ خاصٍّ وهذيَّةٍ وغيره، وإنّما المشترك هو الحقيقة المعقولة المجردة عن الوجود الخارجي، وعن توابعه من الكيف والكم والأين والوضع وغير ذلك.

وعارضه أرسطو، بأن ذلك المجرد المشترك فيه بين الأشخاص إما أن يكون واحدًا بعينه، أو واحدًا بالحقيقة، فإن كان الأول يلزم أن يشترك الأشخاص في صفات ذلك المعيَّن، فما علمه زيد علمه عمرو، وهو محال. وإن كان الثاني يلزم أن يكون كل إنسان مجردًا، لأنَّ لازم الطبيعة الواحدة من الاستغناء عن المادة والحاجة إليها، يجب أن يكون مطردًا في جميع الأشخاص، ولأنّا قد دلّلنا على أن ما لا يكون نوعه في شخصه لا بُدَّ وأن يكون تشخُّصه بالمادة.

واعترض الإمام على قوله[5]: إن الطبيعة الواحدة مشتركة في الاستغناء عن القابل والحاجة إليه، بأنّه منقوض بالوجود، فإنّه في الواجب مستغن عن القابل، وفي الممكن محتاجٌ على قولهم، بل بالأجناس مع الفصول، فإن الحيوان في الإنسان محتاج إلى الناطق، وفي غير الإنسان يُستغنى عنه، ويحتاج إلى فصول أخرى مع أن طبيعة الحيوان واحدة. وما قال ثانيًا: أن ما لا يكون نوعه في شخصه، لا بُدَّ وأن يكون تشخُّصه بالمادة مبنيٌّ على الأول، فهو أيضًا فاسد.

ولهم أن يقولوا: إن الوجود ليس طبيعةً واحدةً في الجميع، فإنّه مقول على التشكيك، ولا نُسَلِّمُ أن طبيعة الحيوان محتاجة إلى شيء من الفصول المعينة، بل تحتاج إلى فصل ما، فإذا وجد فصل معيَّنٌ وُجِدَ الجنس، لا على أنّه محتاجٌ[6] إلى ذلك الفصل من حيث إنّه معيَّنٌ، بل من حيث إنَّه فصل ما، ولا نُسَلِّمُ أن الثاني مبنيٌّ على الأول، وسيجيء هذا.

هذه هي أصولهم وقواعدهم فلهم أن يمنعوا بناءً عليها.

[الفصل الثاني: في أقسام الماهية]

قال: «الفصل الثاني ...» إلى آخره.

أقول: الماهية؛ إما بسيطة، وهي: التي لا تلتئم حقيقتها من معانٍ مختلفة، كالواجب والوجود. أو مركبة، وهي: التي تكون كذلك.

وكل من البسيطة والمركبة إما حقيقية أو اعتبارية، والاعتبارية إما وجودية أو عدمية. فهذه ستة أقسام: البسيط الحقيقي، والمركب

---

(1) سقط من أ: «لأن».
(2) في أ: «هي» واحدة.
(3) في ب: «فإن الإنسان».
(4) [ب: 18/أ].
(5) [أ: 17/ب].
(6) في ب: «يحتاج».



الحقيقي، والبسيط الاعتباري الوجودي، والاعتباري العدمي[1]، والمركب الاعتباري الوجودي، والاعتباري العدمي[2].

وقد مَرَّ في فصل تمييز[3] الوجودي عن العدمي كيفية بساطة العدمي، وإنَّما قسم الاعتباري إلى الوجودي والعدمي دون الحقيقي، لأنَّ الحقيقي لا يكون إلا وجوديًا، لأنَّ الوجوديّات أمور محصَّلة في أنفسها، فجاز أن يكون بينهما التئام حقيقي بخلاف العدميّات، فإنّها غير محصلة في أنفسها ولا التئام لها مع الغير إلا بالفرض والتقدير؛ لأنَّ النفي لا يجتمع مع الغير اجتماعًا يحصل الالتئام.

ثمَّ الحقيقي: ما يكون بحسب نفس الأمر؛ أي: لا تكون فيه شائبة الفرض والتقدير. والاعتباري ما يكون بفرض العقل.

وتعريف الوجودي والعدمي قد مَرَّ.

أما البسيط الحقيقي، فكالواجب وكالوجود إذا لم يُجعل من الكيف[4]، أو جعل ولم يُجعل الكيف جنسًا، وكذا النقطة.

والبسيط الاعتباري، فكوجود الوجود، فإن العقل قد يقيسه إلى سائر الأشياء في زيادة الوجود، لكن بعد النَّظر يعرف أن وجوده عينه؛ لأنَّ ما حقيقته عين التحقق والثبوت لا يحتاج إلى تحققٍ زائدٍ بعد الحصول للماهية، وذلك لأنَّ العرض إنَّما يتحقق بوجودين؛ وجوده في نفسه، ووجوده لغيره.

والوجود لا يحتاج في الأول إلى زائد، لاستغنائه عنه بذاته، ويحتاج في الثاني، ولأنّه لو كان للوجود وجود يلزم التسلسل، وكذا كل صفةٍ مفهومها عين مفهوم الموصوف: كحصول الحصول، ولزوم اللزوم، ووحدة الوحدة، وقدم القدم، وحدوث الحدوث وحلول الحلول، وما جرى هذا المجرى.

وهذا أصل يفيد الحقِّيَّة في كثير من المواضع الصعبة.

وأمّا المركب الحقيقي، فكالبدن المركب من العناصر، والبيت من الأجزاء.

والاعتباريُّ، فكالمركب من الجنس والفصل، مثل: الحيوان الناطق، فإن العقل سبق إلى أن الجنس والفصل موجودان متباينا الذات[5]، كالسقف والجدار في البيت، التأم منهما النوع، وليس في الخارج كذلك، وإلا لما صدق شيء منهما على النوع، كما لا يصدق شيء من السقف[6] والجدار على البيت، بل ذاتيهما وذات النوع واحدة، فإن الشيء الذي هو الحيوان، هو بعينه الناطق والإنسان، وإنَّما يختلف جنسًا وفصلاً ونوعًا بجهات، فإن تلك الذات من حيث إنّها جسم نام حساس متحرك بالإرادة حيوان، ومن حيث إنّها مدركة للمعاني الكلية موصوفة بالكلام النفسي ناطق، وباعتبارهما جميعًا إنسان.

وتحقيق هذا الموضوع سيُتلى عليك في الفصل الثاني مفصَّلاً.

اعلم أن التركيب الذي بين الجنس والفصل حقيقي من وجه، وهو أن يُعتبر من حيث هو؛ إذ به تحصل حقيقة في نفس الأمر متميِّزة عن غيرها، مخصوصة بخواصَّ ولوازم، وليس المراد بالتركيب الحقيقي سوى هذا، لكنه ليس بتركيب في رأي أهل العرف، لأنّهم ما فهموه، وإنَّما فهمه المحققون، بل المفهوم عندهم التركيب من الأشياء المباينة[7] الذات كما في تركيب البدن.

فالاعتباري: ما يُعتبر فيه التركيب المتعارَف الذي من المتباينة، فلهذا قال في الكتاب، حيث جعله اعتباريًّا يسبق العقل إلى أن الجنس والفصل موجودان التأم منهما النوع، ولكون هذا التركيب حقيقيًّا إذا فُرِضَ بين الموصوف والصفة اللذين ليس بينهما تركيب يوجب تحقق حقيقة ذي خواصَّ ولوازمَ حاصلة من التركيب، كما في سائر الحقائق، مثل ما يُفرض بين الحيوان والأبيض، يسمّى اعتباريًّا مطلقًا؛ إذ ليس فيه شيء من التركيبين.

وقد يُفْرَضُ التركيب بين أمرين متباينين، كزيد وعمرو، حيث يصيران مؤثرين في شيء، فاعلين لفعل، مجتمعين على أمر، فعُرف من هذه الأبحاث أن الشيء الواحد قد يكون حقيقيًا وقد يكون اعتباريًّا، كالوجود، لما عرف أن وجود الأشياء المحققة في الخارج حقيقي، ووجود

(1) أي: البسيط الاعتباري العدمي.
(2) أي: المركب الاعتباري العدمي.
(3) في ب: «تميُّز».
(4) [ب: 18/ب].
(5) في ب: «متباينان بالذات».
(6) [أ: 18/أ].
(7) في ب: «المتباينة».



الوجود اعتباري، وكالوحدة فإنّها قد تكون حقيقية كما في الواجب والنقطة، وقد تكون اعتبارية كما في التركيبات الاعتبارية، فإن تركُّبها[1] ووحدتها باعتبار العقل.

تنبيه: الاعتباري قد يكون بمحض الفرض، فإن كان حكميًا[2] يكون كاذبًا، ككون الخمسة زوجًا، وإن كان تصوُّريًا[3] يكون مخترعًا عقليًا، كمفهوم الممتنعات والكليات. وقد تكون أركانه متحققة في الخارج، إما معًا كالمعية، فإنّها عبارة عن تحقق الشيئين في حالة واحدة، وحينئذٍ يقع الاعتبار في تركُّبها[4] وجعلها شيئًا واحدًا، أو لا معًا، ويقع الاعتبار في الجمع والتركيب، كالتقدم زمانًا، فإنّه تحقق شيء قبل تحقق شيء آخر بمهلة، وقد يكون الاعتبار بحسب نفس الأشياء فقط، ويعتبره العقل ثابتًا بحسب الخارج، لما تحقق في الخارج أنّها في أنفسها كذلك، فيسبق إلى أنّها في الخارج كذلك.

وقد عُرِفَ تحقيق هذا في تحقيق نفس الأمر، ككون الشيء ملزومًا ولازمًا، وعلّة ومعلولاً، وشرطًا ومشروطًا ومنافيًا، والنِّسب بينهما، كالملازمة والعلية والمعلولية والامتناع والإمكان والمرجوحية والرجحان والحاجة والغنى، وما يجري هذا المجرى، هذا إذا لم تكن هذه الأشياء موجودة في الخارج.

وقد سبقت الإشارة إليها في تحقيق نفس الأمر، وهذه أبحاثٌ مَنْ حققها وجعلها دستورًا سَهُلَ عليه الاطلاع على أسرار الحكمة، والله الموفق.

[الفصل الثالث: في أجزاء الماهية]

قال: «الفصل الثالث ...»، إلى آخره.

أقول: هذا الفصل مشتمل على بحثين: الأول: في تحقيق أجزاء الماهية. والثاني: فيما يتبعها.

الأول: نقول أجزاء الماهية قسمان: ما تكون محمولة[5]، كالجنس والفصل، وما لا تكون، كأجزاء البيت وأجزاء العدد، وليس في كتب القوم تحقيق ذلك.

وتحقيق ذلك[6] أن المركَّب على قسمين[7] لكل منهما تركيب خاص، يوجب أحد القسمين؛ أن تكون أجزاؤه محمولة، والآخر أن تكون غير محمولة، وذلك لأنَّ المركَّب إذا كان عبارة عن شيء مجتمع من عدة موجودات مختلفة الوجود والذات، كالبيت، والعشرة، والمعاجين، وغيرها، وهو التركيب الحقيقي المتعارف عند أهل العُرف، فيمتنع حمل تلك الأجزاء عليه، ولا يُقال: البيت سقف، والعشرة واحد، والسكنجبين خَلٌّ؛ إذ يمتنع أن يقال: إن هذا الشيء المجتمع من هذه الموجودات المختلفة هو واحد منها.

وإذا كان عبارة عن شيءٍ موصوف بعدة معانٍ، كالإنسان مثلاً، فإنّه عبارة عن شيء هو جوهر ذو أبعاد، نام حساس متحرك بالإرادة ناطق، فيصدق كل منها عليه ضرورة، وكيفية ذلك أن الشيء إذا حصلت له معانٍ مستتبعةٌ لخواصَّ حسية كانت أو معنوية، كالحيوانات والنباتات والمعادن، فيحصل من تلك المعاني والخواص مفهومات صادقة عليه بهو هو، وهو يصير باعتبار حصولها شيئًا مخصوصًا ذا ماهية مخصوصة تمتاز عن سائر الأشياء بالماهية والخواص؛ إذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية -أي: المركب من الأجزاء المحمولة- سوى أن يكون شيء مخصوص له معان مخصوصة، يتبعها صفات لا توجد بدون تلك المعاني.

فالمفهومات المتنوعة هي: الذاتيّات، والتابعة مخصوصة كانت أو لا هي العرضيّات، كما حصل لمادة الإنسان عدة من المعاني كالأبعاد

---

(1) في ب: «تركيبها».

(2) في ب: «حكمًا».

(3) [ب: 19/أ]، وفي ب: «تصوُّرًا».

(4) في ب: «تركيبها».

(5) في ب: «يكون محمولاً».

(6) أي: الاعتبار بحسب أنفس الأشياء الذي يعتبره العقل ثابتًا بحسب الخارج، ويكون كاذبًا إنما يكون إذا لم يكن هذه الأشياء بموجودة، فأما إذا كانت موجودة في الخارج فليس اعتبار العقل بكاذب، من حاشية أ.

(7) [أ: 18ب].



والنمو والحس والحركة بالإرادة والنطق، وهي استتبعت معانٍ[1] أخرى؛ الأبعادُ التحيّزَ، والنموُّ التغيّرَ، والحسُّ الانفعالَ، والنطقُ التعجبَ والضحكَ، والمجموع قابلية الصناعات فصارت بها جوهرًا جسمانيًا ناميًا حسّاسًا متحركًا بالإرادة ناطقًا، وهي :الذاتيّات، وصارت متحيزًا متغيرًا منفعلاً متعجبًا ضاحكًا قابلاً للصناعات، وهي: العرضيّات.

وهذا التحقيق عرّفنا معرفة[2] الذاتيّات والعرضيّات، وهي من أسرار الحكمة، وليس في كتب القوم هذا التعريف، وهو أجلى وأعرف مما ذكروا في تعريف الذاتي، لأنَّ أحسن ما قالوا في تعريفه: إنّه الذي لو تُوُهِّم ارتفاعه عن الشيء لما بقيت ماهية ذلك الشيء، وأنّه الذي يكون تصوُّره سابقًا على تصوُّر ماهية الشيء، وكل منهما بالحقيقة موقوف على معرفة الماهية، الموقوفة على معرفة الذاتي، لأنّه لو لم تعرف الماهية فكيف يعرف ما ذكروا.

فإن قلت: هذا الأصل الذي أصّلتم يوجب أن يكون الحيوان جسمًا مغتذيًا حيًّا، والنامي والحساس والمتحرك بالإرادة من العرضيّات، لأنَّ النامي يتبع للمغتذي، والحساس والمتحرك بالإرادة للحي.

قلت: النّامي بالحقيقة، هو: المغتذي الذي له قوة النمو؛ إذ النمو هو ازدياد مقدار الجسم باتصال جسم آخر غذائي معه في الأقطار على نسبة طبيعته، كما يجيء، وهذا لا يُعقل إلا وأن يكون مغتذيًا، وهذا ظاهر.

والحيُّ: شيءٌ له قوة الحياة، كالحسّاس، فإنّه شيء له قوة الحس، وهو أدنى درجة الذاتيّات، فلا يكون الحسّاس بهذا المعنى تابعًا له، بل ما هو بالفعل، وذلك عرضي، وكذا حكم المتحرك بالإرادة.

ثمَّ الحيُّ من توابع الوجود، ومعلوم أن الوجود وما يتبعه والعدم وما يتبعه خارج عن حقيقة الشيء.

واعلم أن المراد بهذه المحمولات، ذاتيات كانت أو عرضيات ليس ما يكون كذلك دائمًا، بل ما يكون له قوة ذلك، فالحساس ما له قوة الحسِّ، سواء كان دائمًا أو لا دائمًا، وكذا الباقي.

والمراد بالنطق: إدراك المعاني من الكلام[3] النفسي وغيره.

ثمَّ النماء والحسُّ والحركة والنطق ليست من الذاتيّات؛ إذ الإنسان ليس عبارة عنها، بل عن محمولاتها التي في قوتها تلك، كما عُرِف.

وإذا عرفت هذه الأصول فنقول: عُلم منها أن أجزاء هذه الماهية، وإن كانت متميزة بحسب المفهوم والوجود العقلي، لكن لا تكون متميزة بحسب الوجود الخارجي، بأن يكون كلُّ واحد منها موجودًا مستقلَّ الذات؛ لما عرف أن كلها بالحقيقة موجود واحد، لكون ذاتها واحدة.

فعُلِمَ[4] تحقيق قول الأوائل من الحكماء: إن أجزاء الماهية قد لا تكون متميزة في الوجود الخارجي؛ أي: لا تكون موجودات متخالفة الذوات والوجود.

وزعم الإمام أن تركيب الإنسان من القسم الذي أجزاؤه متميزة بحسب الوجود الخارجي، فقال في الملخص[5]: أجزاء الماهية قد تكون متميزة بحسب الوجود في الخارج، مثل: النفس والبدن، اللذين هما جزءا الإنسان، وقد لا تتميز إلا في الذهن، مثل: السواد، فإن جنسه لا يتميز عن فصله في الخارج، وتابعه في ذلك طائفة من المتأخرين.

وفساده[6] واضح؛ لأنَّ تركيب الإنسان لو كان من النفس والبدن، لكان مركبًا من موجودين مختلفي الذات والوجود، فكيف تكون أجزاؤه محمولة عليه؟ وكيف يكون الإنسان هو الحيوان الناطق، وهما مختلفا الذات والوجود؟ فلا يصدق شيء منهما عليه، ولا يصدق عليه أنّه الحيوان الناطق، مع أنّهم[7] وهو ومتابعوه أيضًا صرَّحوا أن الإنسان هو الحيوان الناطق.

وههنا بحث يجب أن يُعلم لتُعرف حقيقة حال الأجزاء المحمولة، ويسقط ما يختلج في الخواطر من الشُّبَهِ.

---

(1) كذا في النسختين والصواب: «معانيَ».
(2) [ب: 19/ب].
(3) [أ: 19/أ].
(4) في ب: «وعُلم».
(5) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص43.
(6) أي: فساد ما قال الإمام ومن تابعه، من حاشية أ.
(7) أي: الحكماء.



فنقول: الأجزاء المحمولة متحدة بالذات متغايرة بالماهيّات، والمراد بالذات ههنا: ما صدق عليه الشيء، فاتحاد الذات أن يكون ما صدق عليه الأجزاء شيئًا واحدًا.

فالشيء الذي هو الجسم، هو بعينه[1] النامي الحسّاس المتحرك بالإرادة؛ إذ لو لم يكن كذلك لما صدق الأجزاء على الماهية، ولا شكَّ في تغايرها بالماهية، فإن ماهية الحيوان مغايرة لماهية الناطق ضرورة، وإذا كان كذلك يكون وجود الحيوان غير وجود الناطق؛ لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين، وأيضًا الجزء من حيث إنَّه جزء له وجود مغاير لوجود المركب لتقدمه عليه، فلو حصل له مع المركب وجود آخر كان له وجودان، وأنّه محال، لكنه لما اتحدت الذاتان فيُظن أنّهما موجودٌ واحد.

فالحقُّ: أنّهما موجودان متحدان بالذات، متغايران بالماهية والوجود، كما أن زيدًا مثلاً إذا صار كاتبًا، فالكاتب وإن كان صادقًا على زيد، لكنه من حيث هو شيء آخر وجد بعد وجود زيد، فوجود الكاتب من حيث هو مغايرٌ لوجود زيد.

فإن قلت: لو كان لكل منهما وجود على حدة، فهما موجودان مختلفان بالماهية والوجود، وحينئذٍ يمتنع صدقهما على شيء واحد.

قلت: لا نُسَلِّمُ امتناع الصدق، وإنَّما يمتنع أن لو لم يتحد[2] بالذات.

ثمَّ التركيب الذي من الجنس والفصل -باعتبار أنّهما موجودان التأم منهما النوع، كما في البيت والعدد- اعتباري، لما عُلِمَ أن حقيقة هذا النوع، أنّه شيء صدق عليه الأجزاء، لا أنّها شيء مجتمع من تلك الأجزاء، والعقل قد يعتبر هذا، فيكون هذا فيه اعتباريًا.

وشكك الإمام في كتبه[3] على تحقق الاعتباريات، بأن الاعتبار إن طابق الخارج، كان الأمر خارجيًّا حقيقيًّا لا اعتباريًّا، وإن لم يطابق، كان كذبًا، والكذب لا عبرة به.

قلت: من الحقائق ما يختص تحققة في نفس الأمر بالقوى الباطنة؛ أي: لو كان لها تحقق، فإنَّما تكون في القوى الباطنة، كالكليات، مثل: الجنس، والفصل، والخاصَّة، وغير ذلك، والمعدومات من الممكنات والممتنعات، والنسب بين الكليات[4] وبين المعدومات، وبين الكليات والمعدومات، كقولنا: الجنس كلي، واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين، والمحال كلي، نسب صادقة بحسب أنفس الموضوعات، وفي الأذهان دون الخارج؛ إذ الحكم الخارجي يستدعي وجود المحكوم عليه في الخارج، فإن كانت النِّيَّةُ في تصوُّراتها وأحكامها أنّها في الأذهان وبحسب الأنفس، كذلك تكون صادقة مطابقة لنفس الأمر، كقولنا: الجنس كلي، على معنى: أن ما هو جنس في نفسه والذهن فهو كلي فيهما، أمّا إذا كانت النِّيَّةُ أنّها كذلك في الخارج، فلا يصدق، وذلك لأنَّ الصدق والكذب إنَّما يتعيَّنان بالنِّيَّة.

فإذا قيل: الخمسة زوجة وفرد، فإن أريد أنّها مركبة منهما، فذلك القول صادق، وإن أريد أنّها موصوفة بهما فهو كذب، فعُلم أن مطابقتها وعدم مطابقتها إنَّما تعتبر بالنسبة إلى تلك القوى والأنفس، فعدم مطابقتها الخارج لا يوجب كذبها.

قال: «البحث الثاني» إلى آخره.

أقول: الجزء المحمول إن كان تمام المشترك لحقيقتين مختلفتين فهو الجنس، كالحيوان، فإنَّه تمام المشترك بين الإنسان والفرس، وغير ذلك من أنواع الحيوان، وإن لم يكن تمام المشترك، فهو الفصل، سواء كان مختصًا بالماهية، كالناطق، أو غير مختص، كالحسّاس المتحرك بالإرادة، فإنّه غير مختص بالإنسان، لوجوده في جميع أنواع[5] الحيوان. أمّا إذا كان مختصًا فتمييزه للنوع عن غيره ظاهر. وأمّا إن لم يكن مختصًا فأيضًا يكون مميزًا له، لأنّه وإن كان غير مختصٍ به، لكن لا يكون جزءًا لجميع الحقائق، لبساطة بعضها، فيميِّزه عما ليس جزءًا منه، فيكون أيضًا فصلاً، فالحسّاس المتحرك بالإرادة يميز الإنسان عن الجمادات والنباتات.

وقيل: لا بُدَّ وأن يكون لبعض أجزاء الماهية افتقار إلى البعض الآخر، لأنَّ الحجر الموضوع بجنب الإنسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة، هذا هو المشهور منهم، وأنت عرفت أن المثال لا يصحح القضية الكلية، والحق أن هذا في المركب من الأجزاء الغير المحمولة ظاهر،

(1) [ب: 20/أ].

(2) أي: كل واحد منهما، من حاشية أ.

(3) انظر على سبيل المثال:

- الرازي، الأربعين في أصول الدين، مرجع سابق، ج1، ص132.

- الرازي، معالم أصول الدين، مرجع سابق، ص42.

(4) [أ: 19/ب].

(5) [ب: 20/ب].



لأنَّ الجزء الصوري أحد أجزاء المركب، وهو محتاج إلى باقي الأجزاء؛ إذ لا يمكن قيامه بذاته. وأمّا في المركب من الجنس والفصل فغير واضح، اللهم إلا أن يُقال الفصل لكونه صفة للجنس، بل لأنّه صورة بالحقيقة للجنس، محتاج إليه ضرورة، مثل: الجسم الحسّاس المتحرك بالإرادة، فإنَّ الحسّاس المتحرك بالإرادة محتاجٌ ضرورةً؛ لكونه صفة وصورة إلى الجسم، وهذا واضح، وكذا اللون القابض للبصر، فإن القابض قائم باللون، وكذا في كل فصل، وهذا بيِّنٌ.

وقال الشيخ أبو علي[1] بناءً على أنَّ أحدهما محتاج إلى الآخر: إن الفصل علّة لحصّةِ النَّوع من الجنس، والحصَّة هي: فرد من الجنس يكون جزءًا للنوع، واستدلَّ بأن أحدهما لا بُدَّ وأن يكون علّةً للآخر، وإلا استغنى كل منهما عن الآخر، فلا يحصل التركيب لما علم أنّه لا بُدَّ من افتقار أحد الأجزاء إلى الآخر، وإذا كان أحدهما علّة للآخر، والجنس لا يجوز أن يكون علّة للفصل، وإلا لكان مستلزمًا للفصل، فيلزم أن يكون الجنس منحصرًا في النوع، وهو محال، فتعين أن يكون الفصل علّة للجنس.

وفيه نظر، لأنّه إما إنْ أراد بالعلَّةِ العلَّةَ التامَّةَ، أو العلّة كيف ما كانت تامة أو غير تامة، فإن أراد بها العلّة التامة، فلا نُسَلِّمُ أنّه لو لم يكن شيء منهما علّةً للآخر لزم الاستغناء، لجواز أن يكون أحدهما علّة ناقصة للآخر، فلا يلزم الاستغناء، وإن أراد بها العلّة كيف ما كانت، فلا نُسَلِّمُ أنّه لو كان الجنس علّة يكون مستلزمًا للفصل، لأنّه إنّما يكون مستلزمًا أن لو كان علّةً تامةً؛ إذ العلّة[2] الناقصة، كالنَّجار[3] للكرسي، لا تستلزم المعلول، ولئن سَلّمنا لكن الكلام في الحصَّةِ، فلم لا يجوز أن تكون الحصَّةُ علّةً؟ وهي مستلزمة للفصل فلا يلزم الانحصار.

وأيضًا فيه فساد آخر، وهو أن مذهب أرسطو والشيخ ومن تابعهما، أنَّ البدن شرط لحدوث النفس عن العقل الفعّال كما يجيء، ومرادهم بالبدن: إما الجسم، أو الجسم النامي، أو الحيوان. وبالفصل: إمّا النفس، أوما يحصل من النفس بواسطة تعلقها بالبدن، وعلى كل تقدير، لو توقف الجنس على الفصل لزم الدَّور، أمّا إذا كان المراد بالبدن الحيوان، فيكون الفصل متوقفًا عليه، فلو كان علّةً له، يلزم الدور.

وإنْ كان المراد به الجسم، فيكون الفصل متوقفًا على الجسم، والجسم متوقف على النامي، لأنَّ النامي فصل له، فيكون الفصل متوقفًا على الجسم النامي، والجسم النامي متوقف على الحسّاس المتحرك بالإرادة، لكونه فصلاً للجسم النامي[4]، فيلزم أن يكون الفصل متوقفًا على الجسم النامي الحسّاس المتحرك بالإرادة، لأنَّ المحتاج إلى المحتاج محتاج، فيلزم أن يكون الفصل متوقفًا على الحيوان، فلو كان علّة له، يلزم الدور، ولو كان المراد بالبدن الجسم النامي، وهو محتاج إلى الحساس المتحرك بالإرادة، فيلزم أيضًا احتياج الفصل إلى الحيوان، ويلزم الدور، كما عُرِفَ.

فإن قيل[5]: يمكن أن يجاب عن سؤال الحصَّةِ، بأن الحصة لو كانت علّة للفصل لتقدمت عليه، والشيء إنّما يصير حصة بعد انضمام الفصل إليه، فقبل انضمام الفصل إنّما تكون طبيعة الجنس فقط، فلو كانت علّة للفصل، يلزم أن يكون الجنس علّةً.

نقول[6]: الحصة فرد من الجنس ممتازٌ عنه صورةً وطبيعةً ومزاجًا، فعلّيتها لا توجب علّيّته.

[خاتمة]

خاتمة: أجزاء الماهية سواء كانت مادية أو صورية متقدمة بالوجود على وجود الماهية في الذهن والخارج، لأنَّ الجزء سواء كان ماديًا أو صوريًا يتوقف وجود الكل عليه، والموقوف عليه يجب أن يكون متقدمًا على الموقوف، وكذا عدم الجزء سابق على عدم الكل، لكن يكفي فيه سبق عدم واحد من الأجزاء، فإنّه إذا انتفى جزء واحد ينتفي الكل، بخلاف ما في الوجود، فإنّه لمّا[7] لم تتحقق جميع الأجزاء، لم يتحقق الكل.

فإن قلت: جميع الأجزاء نفس الماهية، فلو وجب تقدمها على الماهية، لزم تقدم الشيء على نفسه، وهو محال.

---

(1) ابن سينا، الحسين بن عبد الله. النّجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط. 1، 1412هـ 1992م، ج1، ص15.

(2) وهذا على وفق مذهب الفلاسفة، فإن قيام العرض بالعرض يجوز عندهم، من حاشية أ.

(3) [أ: 20/أ].

(4) [ب: 21/أ].

(5) في ب: «قلت».

(6) في ب: «فنقول».

(7) في ب: «ما».

قلت: المراد أن وجودات الأجزاء جميعها متقدمة على وجود مجموع الأجزاء من حيث هو المجموع، لأنّه حينئذٍ شيءٌ واحد، لا من حيث إنّه الأشياء، لأنّه حينئذٍ وجوده بهذه الحيثية مجموع الوجودات، والتقدم حينئذٍ لكل واحد من الموجودات على مجموع الوجودات، وكل واحد غير الكل، وهذا كوجود عشرة أشياء مثلاً، فإنّه مجموع عشرة وجودات.

ثمّ المركّب لا بُدّ وأن ينتهي تحليله إلى البسيط؛ إذ لو لم ينته، يلزم تركبه من أجزاء غير متناهية مرارًا غير متناهية، يعني: كل جزء فُرِضَ يكون مركبًا من أجزاء غير متناهية، كل منها أيضًا من أجزاء غير متناهية، يكون كل منها أيضًا من أجزاء غير متناهية، وعلى هذا، وبطلانه يجيء في باب إبطال التسلسل.

[الفصل الرابع: في أن الماهيّات مجعولة أم لا؟]

قال: «الفصل الرابع ...»، إلى آخره.

أقول: اختلفوا في أن الماهيّات هل هي مجعولة بِجَعْلِ جاعل أم لا؟ فقال أهل التحقيق[1]: نعم. وقالت الفلاسفة والمعتزلة: إنّها غير مجعولة. وفصّل بعضهم بأنّ الحقيقة المركبة مجعولة دون البسيطة، والظاهر أن هذا النزاع إنّما نشأ من عدم تحرير المبحث، فلعلّه إذا حُرِّرَ ارتفع النزاع، ويتضح ما هو الحق.

فنقول وبالله التوفيق: إن المراد بجعْل الماهية[2]: أنّ المؤثر عند الإيجاد بجعْل الماهية من حيث هي تلك الماهية في الخارج، بأن يُؤلِف أجزاءها أو يُعطي صورتها لمادتها، وبعبارة أجلى، إنّه عند الإيجاد كما يقتضي وجودها يقتضي نفسها؛ إذ المؤثر يقتضي معنًى مخصوصًا لا معنى ما من المعاني.

وإذا عُرِفَ هذا فقد عُرِفَ أنّ الحقّ أنّها مجعولة، بسيطة كانت أو مركبة.

وأيضًا يهدي إليه براهين:

فـ«أ»: لا يخلو[3] من أن يكون الوجود عين الماهية أو لا، وعلى كل تقدير يلزم أن تكون الماهية بجعل الجاعل[4]، أمّا إذا كان عين الماهية فظاهر؛ لأنّ الوجود مجعول ضرورة، فكذا الماهية. وأما إذا كان زائدًا على الماهية فكذلك، لأنّا قد بَيّنّا فيما مضى أن الماهيّات ليست متقرِّرة بذواتها؛ أي: ليست تلك في الخارج، فيكون تقررها بغيرها.

فإن قلت: الشق الثاني كافٍ في هذا البيان؛ لأنّ الوجود سواء كان عين الماهية أو غيرها تكون الماهية بجعل الجاعل، إذا ثبت أنّها ليست متقررة بذاتها[5]، فما الحاجة إلى الترديد.

قلت: فائدته التوضيح، لأنّ التفصيل يفيد التوضيح، وأيضًا فيه إيماء إلى أن المعتزلة مأخوذة بمذهبهم أنّ الوجود عين الماهية في الشق الأول.

ب: لا شكّ ولا خفاء أن تأثير الفاعل بالحقيقة ليس إلا في تقرير الماهية في الخارج، بأن يجعل الماهية من حيث هي تلك الماهية في الخارج، وإذا جعلها تلك لزمه تقرر ماهية الكون؛ إذ ليس كون الماهية في الخارج إلا كونها هي في الخارج، وذلك لأنّه لا يُعقل للإيجاد معنى آخر سوى هذا المعنى، حتى لو صدق على الماهية أنّها هي في الخارج، لكانت متحققة مستغنية عن الفاعل، كالسواد مثلاً، إذا صدق عليه أنّه سواد في الخارج، يكون السواد في الخارج؛ إذ لا معنى لكون السواد في الخارج سوى أن يصدق على شيء أنّه سواد في الخارج.

ومن أُهدِيَ عقلاً سليمًا وطبعًا مستقيمًا يفهم من هذا ما هو الحق.

وَحَقِّيَّةُ هذا الكلام تُسْتَمْثَلُ[6] بتأليف النجار ماهية الكرسي، وجعلها في الخارج، فإن تأليفه إياها تأثير في نفسها؛ إذ نفسها عدة أجسام مؤلفة على الوجه المخصوص، وهو قد أثر في ذلك حتى صارت هي في الخارج، وهذا تحقيق وتمثيل.

---

(1) انظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص62.

(2) [أ: 20/ب].

(3) [ب: 21/ب].

(4) في ب: «جاعل».

(5) في ب: «بذواتها».

(6) أي: يورد لأجل حقيقة هذا الكلام مثال للتوضيح، من حاشية أ.



والبرهان على ذلك، أنَّ ماهية المعلول عند قبول الوجود عن الفاعل، لا يجوز أن تكون حاصلة في الخارج بكمالها، وإلا فلا حاجة لها إلى الفاعل، لأنَّ أجزاءها من المادية والصورية متى حَصَلت وكملت في الخارج وُجِدَت الماهية، سواء وُجِدَ الفاعل أو لا، بل لا بُدَّ وأن يبقى منها شيء يحصِّله الفاعل، أدناه الصورةُ نوعيةً كانت أو اجتماعيةً، وإلا فلا تأثير للفاعل، كما[1] عُلِمَ أنّه متى لم يبق منها شيء وُجِدَت الماهية، سواء كان الفاعل أو لا، فعُلِمَ أن الفاعل لا بُدَّ وأن يؤثر في نفس الماهية ويجعلها هي في الخارج حتى يتحقق الوجود.

فإن قلت: سَلَّمنا أنّه لا بُدَّ وأن يحصل من الفاعل جزء من أجزاء الماهية، كالصورة أو غيرها، لكن لا نُسَلِّمُ أنّه يلزم منه التأثير في نفس الماهية، وإنّما يلزم أن لو أثر في ماهية ذلك الجزء، لأنَّ الجزء هو ماهية ذلك الجزء، لا وجوده، فحصول وجوده منه لا يوجب تأثيره في نفس الماهية.

قلت: متى كان حصول الصورة للمادة بتأثيره كان له تأثير في نفس الماهية، لأنَّ الماهية لا تتم بنفسها بدون انضمام ماهية الصورة إلى المادة، وحصول الصورة للمادة يقتضي انضمام ماهيتها إليها، وبدون حصولها يمتنع الانضمام، فمتى يكون حصولها[2] لها بتأثيره، يكون انضمام ماهيتها أيضًا بتأثيره، وهو المطلوب، على أنَّ[3] تأثيره في ماهية الصورة الاجتماعية وحصولها للمادة بَديهيّ.

ج: لو لم يكن للفاعل تأثير في نفس الماهية، فإما أن يكون له تأثير في وجودها، أو في حصول وجودها للماهية، أو لا في هذا ولا في ذاك، ولا سبيل إلى شيء منها. أمّا الثالث: فظاهر، لأنّه متى لم يكن للفاعل تأثير في نفس الماهية ولا في وجودها ولا في حصول وجودها، لا يكون له تأثير أصلاً. وأمّا الأول، فلأنّه لو أثر في الوجود، فإمّا أن يؤثر في ماهية الوجود، أو فيما زاد على الماهية فيه، أو في حصوله، أو لا في شيء منها، والكل باطل، أمّا الأول فلأنّه خلاف المقدَّر، وأمّا الثاني فلأنّه يعود الكلام فيه في أنّه هل يؤثر في ماهيته، أو فيما زاد عليها، أو في حصوله، أو لا في شيء منها، ويلزم إما خلاف المقدر أو التسلسل. وأمّا الثاني فلما ذكر في الأول بعينه.

فإن قلت: المدَّعى إما كليٌّ أو جزئيٌّ، فإن كان كليًا يكون نقيضه جزئيًا، وهو أن بعض الماهيّات ليس بجعْل الجاعل، وحينئذٍ جاز أن لا تكون الماهية بجعل الجاعل، وتكون ماهية الوجود بجعله، فلا يلزم خلاف المقدَّرِ. وإن كان جزئيًا فلا يضرنا؛ لأنَّا نخصِّص المدَّعى بغير ماهية الوجود، ونُسَلِّمُ أن ماهية الوجود بجعل الجاعل.

قلت: المدَّعى كليٌّ، لكن لا نأخذ نقيض المدَّعى الكلي حتى يلزم الجزئي، بل نأخذ نقيض الحكم في كل فرد ونبطله. فنقول: لو لم يكن للفاعل تأثير في ماهية كل فرد على الانفراد، فإما أن يكون له تأثير في وجوده أو في حصول وجوده إلى الآخر، وحينئذٍ يلزم صدق المدَّعى كليًا.

ثمَّ أنتم متى سلمتم أن ماهية الوجود بجعل الجاعل، فقد صار هذا نقضًا لأدلتكم في نفي كون الماهية مجعولة؛ إذ جميعها واردة في الوجود، والدعوى المخصَّصة لا بُدَّ لها من دليل خاص.

د: ما ذكر في إبطال تقرر الماهية حالة العدم، أن السواد متى كان سوادًا في الخارج كان السواد في الخارج؛ إذ لا معنى لكون السواد في الخارج إلا أن يصدق على شيء أنّه سواد في الخارج، ومتى لم يكن سوادًا في الخارج حالة العدم يحتاج إلى ما يجعله سوادًا في الخارج، وهو ما يُوجِدُه في الخارج؛ لأنَّ جاعله موجده.

هـ: المؤثر عند الإيجاد كما يقتضي الوجود يقتضي الماهية من حيث هي، بل اقتضاؤه الماهية بالحقيقة أصل، واقتضاؤه الوجود ضمني، وذلك لأنّه لو لم يقتضيها فلزوم تحققها منه من غير تحقق ماهية أخرى يكون ترجُّحًا من غير مرجح، ولأنَّا نعلم قطعًا ويقينًا أن النار تقتضي نفس الحرارة واليبوسة في الغير، وإنكار هذا مكابرة، ولا معنى للتأثير إلا كونه مقتضيًا لها.

والثلاثة الأخيرة أيضًا بديعة، والحمد لله رب العالمين.

قال: «فصل: واحتجّت الفلاسفة ...» إلى آخره.

أقول: احتجّت الفلاسفة على أن الماهيّات غير مجعولة، بأنَّ كل ماهية فُرِضَت فهي في نفس الأمر تلك الماهية، سواء كانت موجودة أو

---

(1) في ب: «لما».

(2) [أ: 21/أ].

(3) [ب: 22/أ].



معدومة، لأنّها لو لم تكن تلك الماهية إلا عند الوجود لكان كونها هي عند الوجود بـالغير، فـإذا فُـرِضَ ارتفـاع ذلـك الغـير، لـزم أن لا تكـون الماهية تلك الماهية، فيلزم أن لا يكون السواد الموجود سوادًا، وهو محال. وقد مَرَّ مثل ذلك في كون الماهيّات[1] متقررة.

والجواب: لا[2] نُسَلِّمُ أن عند ارتفاع ذلك الغير يبقى السواد موجودًا حتـى يلـزم المحـال، بـل كـما لا يبقـى السـواد لا يبقـى الوجـود، وحينئذٍ يلزم أن يكون السواد المعدوم سوادًا، وهذا غير محال، بل هو عين النزاع[3].

وأنت عرفت فيما مضى أن هذا إنَّما وقع لهم لعدم تمييزهم بين نفس الأمر وبين الخارج، وذلك لأنَّ السواد مثلاً في نفسـه سـواد، وقـد مَرَّ معنى اعتبار الشيء في نفسه لا في الخارج، وهم لما نظروا إلى نفـس الأشـياء، ورأوا أنّهـا في أنفسـها تلـك، زعمـوا أنّهـا في الخـارج كـذلك، وبديهة العقل حاكمة بأن المعدوم في الخارج لا يصح عليه الحكم بالأحكام الوجودية، عـلى أن العقـلاء اتفقـوا عـلى ذلـك، والفلاسـفة أيضًا صرَّحوا به، ثمَّ أغمضوا عنه ههنا، وهذا ضرب من الخبط عنهم.

واحتجّت المعتزلة بأنّا بَيَّنّا أن الماهيّات متقررة بذواتها، فامتنع تأثير الفاعل في تقررها؛ لأنَّ ما بالذات لا يكون بالغير.

والجواب: ما مَرَّ من المنع والمعارضة.

ثمَّ ذكر فائدة اجتهادهم ومبالغتهم في ذلك، وهي أنّهم لما ذهبوا إلى أن الواحـد لا يصـدر عنـه إلا الواحـد، وبنـوا عليـه مـذاهبهم[4] وعقائدهم، لزمهم القول بعدم مجعولية الماهيّات، لئلا يلزم صدور الاثنين من الواحد، وهما الماهية والوجود.

واحتجّ من قال إن المركَّب مجعول دون البسيط بوجهين:

فـ«أ»: لو كان البسيط مجعولاً لارتفع بارتفاع الجاعل، فيلزم أن لا يكون السوادُ سوادًا عند عدمه، وهو محال.

وقد مَرَّ الآن جوابه. وبتقدير تسليمه يلزم أن لا يكون المركب أيضًا مجعولاً بعين هذا، والسواد وما يجري مجراه بسيط عند المتكلمين بناء على أن جزءه كالكل.

ب: لو كان البسيط مجعولاً، لكان ممكنًا في ذاته، لأنَّ ما يكون بتأثير الفاعل لا بُـدَّ وأن يكـون ممكنًـا؛ إذ الواجـب والممتنـع لا يكـون مجعولاً، والإمكان نسبة بين الشيئين، فلا تعرض للبسيط بالنسبة إلى ذاته.

واعترض الإمام بأن كل شيء فُرِضَ، لا يخلو من أن يكون له وجوب أو امتناع أو إمكان، والوجوب والامتناع منتفٍ، فتعين الإمكان.

وفيه نظر، لأنَّ ما لا يخلو عن أحد هذه الثلاثة، إنَّما هو النسبة بين الشيئين، المسمّاة بالمادة، لأنّهم اتفقـوا عـلى أن هـذه الثلاثـة هـي كيفيات النِّسب بين الشيئين، لا أن كل شيء فرض سواء كان نسبة أو غير نسبة لا يخلو عن أحدها، ولئن سَلَّمنا أن كل شيء فرض سواء كانت نسبة أو لا، لا يخلو عن أحدها.

لكن للخصم أن يمنع انتفاء الوجوب، لأنَّ البسيط عنده متقرر بذاته، فيكون تقرره واجبًا عنده.

بل الجواب: إنّه وإن كان بسيطًا، لكن تقرره -وهو كونه هو في الخارج- غير كونه هو من حيث هو، بـدون اعتبـار الخـارج والـذهن، وإذا تحققت الاثنينية بوجه فقد حصل المنتسبان[5]، فتتحقق النسبة[6].

وعارضوهم بأن جاعل المركب لا بُدَّ وأن يكون جاعلاً لبعض أجزائه؛ إذ لو لم يكن كذلك -بل يكون جميـع بسـائطه متقـررة بـذواتها- يلزم أن لا يكون المركب أيضًا بجعل الجاعل؛ لأنّه إذا تقررت بسائطه[7] -التي من جملتها الهيئة الاجتماعية، التي هي الجزء الصوري[8]- فقد تقرر المركب سواء وجد ذلك الفاعل أو لا، فيلزم أن لا يكون المركب بجعل الجاعل، والتقدير بخلافه.

---

(1) [ب: 22/ب].

(2) في ب: «فلا».

(3) [أ: 21/ب]، وفي ب: «كما مرّ» بدل «بل هو عين النزاع».

(4) في ب: «مذهبهم».

(5) وهما: كونه هو من حيث هو، وكونه هو في الخارج، فتتحقق النسبة ويُبَيّن الإمكان، فإن معناه أن ثبوت كونه هو في الخارج ممكن ككونه هو من حيـث هـو، من حاشية أ.

(6) أي: الماهية والتحقق في الخارج، من حاشية أ.

(7) في ب: «بسائطها».

(8) [ب: 23/أ].



[الصحيفة الرابعة: في لواحق الوجود]

[الفصل الأول: في التَّعَيُّن]

قال: «الصحيفة الرابعة ...»، إلى آخره.

أقول: لما فرغ عن مباحث الوجود والماهية، شرع في لواحقهما.

ومن لواحق الوجود التَّعَيُّن، وتحقيقه أن الماهية إذا وجدت في الخارج، يكتنف بها من المعاني المخصوصة، إما: بالماهية، بأن لا تكون لشيء آخر، كالشعاع الذي للشمس، إن كان مغايرًا بالحقيقة لسائر الأشعة، أو بالإضافة إن كان لشيء آخر، كشعاع الشمس إن لم يكن مغايرًا لها بالحقيقة، ما لا يمكن لشيء آخر أصلاً، فتتخصص الماهية بتلك المعاني، بحيث لا يبقى إمكان[1] وقوع الاشتراك فيها، فما يُخصَّص به الماهية، يسمّى تعينًا وتشخصًا، والمركب منه ومن الماهية هويّة، فمن هذا عُلِمَ أن التَّعَيُّن صفة تميّز الموجود عن كل ما عداه في الخارج والذهن.

قوله: عن كل ما عداه؛ ليُخرج الخاصة، لأنّها وإن كانت تميز الموجود، لكن لا تميزه عن كل ما عداه، فإن الضاحك وإن ميّز أفراد الإنسان عن أشياء أخرى، لكن لا يميزها عن كل ما عداها، لأنَّ كل فرد يغايره سائر الأفراد، وهو لا يميِّزه عنها.

وقوله: في الخارج والذهن؛ لتخرج خاصة النوع الذي انحصر في شخص، كخاصة الشمس والقمر، فإنّها وإن تُميِّز[2] الموجود عن كل ما عداه في الخارج، لكن لا تميزه عما يغايره في الذهن، فإنّها لا تميزه عن الأفراد الذهنيّة.

أو نقول: التعيين صفة تمنع وقوع الاشتراك في موصوفها، وهذا أوضح لقلة قيوده.

وقيل: التَّعَيُّن، هو: كون الشيء بحيث يصح أن يقال له هو، وهذا عند اعتباره في الخارج.

ثمَّ التَّعَيُّن غير الماهية، لأنَّ الماهية مشتركة دون التَّعَيُّن، وغير الوجود، لكون التَّعَيُّن متأخرًا عن الوجود بالطبع؛ إذ يُعلم ضرورة أن الشيء ما لم يوجد لم يتعين.

ثمَّ اختلفوا في التَّعَيُّن، فقال المحققون: إنّه ثبوتي، وزعم قوم إنّه عدميٌّ.

والحقُّ أنّه ثبوتي؛ لأنّه لو كان عدميًا لكان عدمًا لما ينافيه، لأنَّ كل عدمي فُرِضَ يكون عدمًا لما ينافيه، ومنافيه الإطلاق والكلية، أو ما يجري هذا المجرى، فحينئذٍ لا يخلو إما أن يكون عدمًا للإطلاق مثلاً، أو لم يكن، فإن لم يكن، فإما أن ينفكَّ عن عدم الإطلاق، أو لم ينفكَّ، فإن كان عُدِمَ الإطلاق، أو لا ينفكُّ عن عدم الإطلاق، فحيث يوجد عدم الإطلاق يوجد التَّعَيُّن، وعدم الإطلاق متحقق في جميع المُعيَّنات، مشترك فيه بينها، فيلزم أن يكون التَّعَيُّن أيضًا مشتركًا فيه بين الجميع، والمشترك غير المميز، فيلزم أن لا يكون التَّعَيُّن مميزًا، وليس كذلك.

أو نقول: عدم الإطلاق في المعيَّنات تابع للتعين؛ إذ عدم الإطلاق لا يُتصوَّر بدون القيد، فلا يكون هو[3]، والعدم الذي لا ينفك عن عدم الإطلاق يكون عدم ما لا ينفك عن الإطلاق، فهو أيضًا تابع للتعين، وإن كان التَّعَيُّن ينفك عن عدم الإطلاق، فإما أن يوجد عدم الإطلاق بدون التَّعَيُّن، أو التَّعَيُّن بدون عدم الإطلاق، وكلاهما محالان.

أمّا الأول: فلأنّه لو وُجد عدم الإطلاق مع عدم التَّعَيُّن، يلزم أن يكون الشيء الواحد غير مطلق وغير معين معًا، وهو محال، لأنَّ المراد بالإطلاق ههنا جواز كون الشيء مشتركًا فيه بين أشياء، ويمتنع عدم جواز الاشتراك مع عدم التَّعَيُّن، لأنّه متى لم يكن جواز الاشتراك يتحقق[4] التعيين، فعدم جواز الاشتراك لا يكون مع عدم التَّعَيُّن.

وأمّا الثاني: وهو أن يوجد التَّعَيُّن بدون عدم الإطلاق، فلأنّه لو كان كذلك، يلزم أن يكون الشيء الواحد معينًا ومطلقًا، وهو محال.

والوجه الحسن أن التَّعَيُّن لو كان عدميًا لكان عدم منافيه من الإطلاق، وأمثاله كما مَرَّ، وعدماتها مشتركة بين جميع المعيَّنات، والمشترك غير مميّز.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون التَّعَيُّن عدم شيء ممّا ذكرتم مع قيد وجوديٍّ مختصٍّ، فلا يلزم الاشتراك؟

---

(1) [أ: 22/أ].

(2) في ب: «ميّزت».

(3) في ب: «إياه».

(4) [ب: 23/ب].

قلت: حينئذٍ يكون التَّعَيُّن ذلك المختصُّ، فلا مدخل للعدم المشترك فيه، فثبت بما ذكرنا أن التَّعَيُّن لا يكون تعيُّنًا إلا إذا كان ثبوتيًّا.

فإن قلت: ما ذكرتم يمكن أن يُقلب، كما يقال: لو كان التَّعَيُّن من حيث هو وجوديًّا، لكان إمَّا منافيًا للإطلاق، أو لا ينفك عن منافي الإطلاق، أو ينفك ويتمّ إلى آخره، وكذا الثاني.

قلت: العدم الواحد جاز أن يقع في مقابلة حقائق مختلفة، كعدم اللون، فإنّه في مقابلة الألوان، بخلاف الوجودي، فإن عدمه معنى واحد.

وإذا عُرِفَ[1] هذا فنقول: إذا كان التَّعَيُّن وجوديًّا، ويكون منافيًا للإطلاق، يكون الإطلاق عدميًّا، لكونه عدم القيد، فيكون عدم القيد المشخَّصِ، وجاز في مقابلته قيود مختلفة، بخلاف ما إذا كان التَّعَيُّن عدميًّا ومنافيًا للإطلاق، فإنَّهُ حينئذٍ يكون التَّعَيُّن شيئًا واحدًا.

برهان لطيف: التَّعَيُّن هو: الهذيَّةُ والهُوِيَّةُ؛ إذ بتحقُّقهما يتحقق التَّعَيُّن وبانتفائهما ينتفي، وهما وجوديّان.

واحتجّ العلماء على ثبوتية التَّعَيُّن بوجوه:

فالأول: ما قاله الإمام[2]، وهو: أنّه لو كان التَّعَيُّن عدميًّا، فإما أن يكون عدم تعين آخر، أو عدم اللاتعيُّن؛ لأنَّ كل شيء فُرِضَ فإمّا أن يصدق عليه التَّعَيُّن أو اللاتعين، فالتَّعَيُّن على تقدير أن يكون عدميًّا، فإما أن يكون عدمًا للتعين أو اللاتعين، فإن كان عدم اللاتعين يلزم أن يكون ثبوتيًّا؛ لأنَّ نقيض العدمي ثبوتي، وإن كان عدم تعين آخر فإن كان ذلك التَّعَيُّن عدميًّا، كان هذا ثبوتيًّا، وإن كان ذلك ثبوتيًّا وهذا مثله في كونه تعينًا فيكون ثبوتيًّا؛ لأنَّ حكم الأمثال واحد.

هذا ما ذكره الإمام، وفيه نظر، لأنّه قد يراد باللاتعين مفهوم هذا اللفظ؛ أي: عدم التَّعَيُّن، وقد يراد شيء يصدق عليه اللاتعين، فإن أردنا باللاتعيُّن ههنا المعنى الأَوْلى، وهو عدم التَّعَيُّن، فلا نُسَلِّمُ أن التَّعَيُّن لو كان عدميًّا فإما أن يكون عدمًا للتعين أو اللاتعين، لأنّه حينئذٍ لا تنحصر الأشياء فيهما؛ لجواز أن يكون عدم ما ليس بتعين ولا لاتعين، كالسواد والبياض، والإنسان والفرس، إلى غير ذلك. وإن أراد به ما يصدق عليه اللاتعين فالحصر مُسَلَّمٌ، لكن لا نُسَلِّمُ أن اللاتعين، حينئذٍ عدمي؛ لأنَّ ما يصدق عليه اللاتعين لا يلزم أن يكون عدميًّا؛ لأنَّ الوجوديَّات يصدق عليها أنّها اللاتعين كالسواد والبياض وغير ذلك، ولئن سَلَّمنا أنّه عدمي، لكن لا نُسَلِّمُ أنّه حينئذٍ يلزم كون التَّعَيُّن وجوديًّا؛ لأنَّا قد بَيَّنَّا فيما مضى أن نقيض العدمي لا يجب أن يكون وجوديًّا، كالعمى واللاعمى.

وقوله: لو كان ذلك التَّعَيُّن عدميًّا، فيكون هذا ثبوتيًّا في قوله: لو كان ذلك وجوديًّا لكان هذا أيضًا وجوديًّا لأنّه مثله، وأيضًا نقيض الشيء كيف يكون مثله.

الثاني: هذا الحيوان من حيث هو هذا الحيوان ثابت[3] في الخارج، والهذيَّةُ جزء هذا الحيوان، وجزء الثابت ثابت[4]، فالهذيَّةُ وهي التَّعَيُّن ثابتة.

وفيه بحث، لأنَّ الإشارة إنَّما تكون إلى المعيَّنِ ضرورة، فيكون التَّعَيُّن سابقًا على الهذية، إلا أن يراد بها كونه بحيث يُشار إليه، كما مَرَّ في تعريف التَّعَيُّن، أنّه كون الشيء بحيث يصح أن يُقال له: هو وهذا، وأيضًا سَلَّمنا ثبوت الهذية لكن كونها ثابتة لا يوجب كونها ثبوتية، لما مَرَّ أن الثابت غير الثبوتي، وذلك لأنَّ العدمي قد يكون ثابتًا، كالعمى فيصير نقضًا لدليلهم؛ إذ يصح أن يقال: إن الشخص الأعمى من حيث إنَّه أعمى ثابت، مع أن العمى ليس بثبوتي.

ج: لو كان التَّعَيُّن عدميًّا، لا يكون معينًا في نفسه، وما لا يكون معينًا في نفسه، لا يعيِّنُ غيره، فحينئذٍ لا يكون تعيُّنًا.

وفيه بحث؛ إذ لا نُسَلِّمُ أنَّ العدمي لا يكون معينًا في نفسه، وقد مَرَّ أن العدمات متميزة متحققة، ولئن سَلَّمنا أن العدمي لا يكون متعينًا في نفسه، لكن لم لا يجوز أن يتعين به غيره؛ لجواز أن يحصل للموصوف بواسطة الصفة ما لا يكون للصفة، كالعالم فإنَّهُ يصير عالمًا بواسطة قيام العلم به، مع أن العلم ليس بعالم؟

قوله: وهذا بالحقيقة عين النزاع، هذا هو المشهور عند المتأخرين في الاعتراض على هذه الحجة.

---

(1) [أ: 22/ب].

(2) انظر: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص78.

(3) [ب: 24/أ].

(4) لأنه لو لم يكن ثابتًا، يلزم أن لا يكون الشيء ثابتًا، لأن انتفاء الجزء يلزم انتفاء الكل، من حاشية أ.



وفيه بحث، لأنَّ هذه الحجة مؤلفة من مقدمتين: إحديهما أنَّ العدمي لا يكون متعينًا في نفسه، والثانية أن ما لا يكون متعينًا في نفسه لا يعيِّنُ غيره، وليس شيء منهما عين النزاع، وأقصى الباب أن يتضمن كل منهما التأدي[1] إلى المتنازَع، لكن هذا لا يُقال: إنّه عين النزاع، ولو رُخِّصَ هذا الاعتراض لورد على جميع البراهين، مثلاً إذا قيل: وكل متغير حادث، بعد القول بأن العالم متغير، يُقال: إنّه عين النزاع، الذي هو قولنا: العالم حادث؛ لأنّه يتضمن التأدي إليه.

د: لو كان التَّعَيُّن عدميًا لكان صادقًا على المعدومات، فيلزم كون المعدومات متعيِّنة، وهو محال.

وفيه بحث؛ لجواز أن يكون عدميًا مركّبًا من الوجودي والعدمي، كالعمى، وحينئذٍ لا يصدق على المعدوم.

فإن قلت: لو كان مركبًا مع الوجودي والعدمي، يكون العدمي صادقًا على غير هذا المعين، فلا يكون له مدخل في التَّعَيُّن، فيبقى الوجودي، وهو يكون مختصًا، وإلا لما كان التَّعَيُّن المفروض تعينًا، وإذا كان مختصًا فيكون التَّعَيُّن هو.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون كلاهما أعمَّ من المعين، ويتخصص كل منهما بالآخر، ويختص المجموع بالمعين كما في الخاصَّةِ المركَّبة، مثل موجود لا في موضوع في رسم الجوهر، فإن كلاً منهما أعمُّ من الجوهر، ومجموعهما مختص به.

وجوابه: أنَّ تقيُّدَ الكلي بالكلي يفيد التخصيص، لكن لا يفيد الجزئية، كما يجيء.

احتجَّ من ذهب إلى أن التَّعَيُّن أمر عدمي بوجوه:

فالأول: لو كان التَّعَيُّن ثبوتيًا، لكان له ماهيةً كليَّةً؛ لأنّه حينئذٍ لا يمتنع تصوُّره عن وقوع الاشتراك فيه، والماهية إذا تحققت في الخارج، فلا بُدَّ لها من تعين، فحينئذٍ يلزم أن يكون للتعين تعين آخر، ويعود الكلام في تعينه، ولزم التسلسل.

وجوابه: لا نُسَلِّمُ أنّه لو كان ثبوتيًا لكان له ماهية كلية، لم لا يجوز أن تكون التَّعَيُّنات متغايرة بالماهية، ويكون الاشتراك لفظيًا[2] أو في عموم التعريفات المذكورة، وحينئذٍ يكون تعين التَّعَيُّن عين ماهيته، فلا يلزم التسلسل.

وأيضًا يمكن[3] قلب هذه الحجة، لأنَّ التَّعَيُّن لو كان عدميًا لكان له أيضًا ماهية كلية، لأنَّ العدميّات لها أيضًا ماهية كلية، كالعمى والجهل، كما للوجوديّات، مثل البصر والعلم، فيحتاج إلى تعين آخر، وتسلسل، اللهم أن يثبت أن التسلسل في العدميّات جائز.

الثاني: لو كان ثبوتيًا، لكان انضيافه إلى الماهية موقوفًا على امتياز الماهية عن غيرها، وإلا لكان تخصُّصه بها دون غيرها ترجُّحًا من غير مرجِّح، فتكون الماهية قبل انضياف التَّعَيُّن إليها متعينة، ويعود الكلام في ذلك التَّعَيُّن، ويلزم التسلسل.

وأجاب طائفة من المتأخرين، بأن تَمَيُّزَ الماهية أعم من أن يكون بنفسها أو بخاصتها أو بتعينها، فجاز أن تمتاز بنفسها لا بتعين آخر، كماهية الإنسان عن ماهية الفرس فلا يلزم التسلسل.

وفيه بحث، لأنَّ هذا لا يصح في تعين أفراد النوع، لأنَّ ماهيتها واحدة، فلا تتميّز إلا بزائد، ويعود الكلام المذكور.

وجوابه: أن الماهية تتميز بوجودها الخارجي، لأنَّ وجود كلِّ فرد يغاير وجود سائر الأشياء، سواء كانت من نوعه أو لا.

فإن قلت: لا يخلو من أن يميزها الوجود الخارجي عن كل ما عداها أو عن بعض ما عداها، فإن كان الأول كان الوجود هو التَّعَيُّن، فما الحاجة إلى تعين آخر، وإن كان الثاني فتعود الشبهة في تخصّص التَّعَيُّن.

قلت: يميزها عن كل ما عداها في الخارج، فهذا القدر يكفي في تخصص التَّعَيُّن، والتَّعَيُّن يميزها عن كل ما عداها في الخارج والذهن.

الثالث: لو كان التَّعَيُّن وجوديًا، فلا بُدَّ له من علَّة، فتعين الشخص الذي له مشارك في نوعه، كتعين زيد مثلاً، إما إن كان بالماهية أو بالفاعل أو بالقابل أو بالصورة أو بالغاية، ولا سبيل إلى شيء منها، أمّا إذا كان بالماهية أو بالفاعل، لزم انحصار ذلك النوع في ذلك الشخص، والتقدير بخلافه.

وإنَّما قلنا: إن النوع ينحصر في الشخص، لأنّه إن كان بالماهية والماهية واحدة في جميع أفراد النوع، فإنَّما تقتضي تعيُّنًا[4] واحدًا، فيلزم أن يكون من ذلك النوع شخص واحد، وإن كان بالفاعل، يلزم أيضًا الانحصار، لأنَّ القابل والفاعل إذا كان كل واحد منهما واحدًا، فلا يلزم إلا

---

(1) [أ: 23/أ].

(2) في ب: «في اللفظ».

(3) [ب: 24/ب].

(4) [أ: 23/ب].



شيء واحد، فحينئذٍ لا يحصل منه إلا تعين واحد، ويلزم الانحصار.

أو نقول: الفاعل إنَّما يؤثر في الوجود، وتأثيره في الوجود لا يقتضي أن يكون الحاصل هو ذاك بعينه، وإن كان بالقابل فلا بُدَّ لذلك القابل من تعين؛ لأنَّ القابل ما لم يتعين لم يؤثر، فتعينه إن كان بقابل آخر تسلسل، وإن كان بالمقبول -وهو التَّعَيُّن- دار، وإن كان بالصورة، فتعين ما ذكرنا الآن في القابل، وإن كان بالغاية، فلتأخره عن المتعين.

والجواب: منع الحصر، لجواز أن يكون بالماهية والوجود الخارجي، أو بالفاعل مع استعداداتٍ تعرض للقابل بأسبابٍ حادثةٍ، يعني: مع أوضاع تعرض للمادَّةِ بسبب أوضاع الأفلاك، وهي حادثة.

وأيضًا هذا منقوض بالوجود، فإنّه متعددٌ مع أنّه بالفاعل، ولم لا يجوز أن يقتضي الفاعل الوجود ومعه التَّعَيُّن، فيقتضي ذاك تعينه؟ ولا نُسَلِّمُ الدور؛ لجواز أن يكون تحقق التَّعَيُّن بماهية القابل لا بتعينه، وتعين القابل بالتَّعَيُّن.

فإن قلت: لو كان التَّعَيُّن بماهية القابل، فماهية القابل ما لم تتعين لم تؤثر[1]، فيحتاج التَّعَيُّن إلى تعين القابل، فلو كان تعين القابل بالتَّعَيُّن لزم الدور.

قلت: لا نُسَلِّمُ أن ماهية القابل ما لم تتعين لم تؤثر، نعم، ما لم توجد لم تؤثر، لكن الوجود لمّا كان سابقًا على التَّعَيُّن بوجه ما، كما مَرَّ، فيكون وجود القابل بالفاعل، فوجود التَّعَيُّن بوجود تعيُّن القابل، فيندفع الدور.

قوله: ولا يتوقف التأثير على التَّعَيُّن، بل على الوجود إشارة إلى هذا، وكذا الجواب في الصورة.

قال: «البحث الثاني ...»، إلى آخره.

أقول: تقيُّدُ الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية، كما إذا قُيِّدَ الإنسان بالعالم، فيُقال: الإنسان العالِم، لا يخرج عن الكلية، لكونه مشتركًا، وإذا قيل الإنسان العالم الكاتب، ففيه أيضًا شركة، وإذا قيل: الإنسان العالِم الكاتب الخيّاط، فهو أيضًا مشترك.

وكذا إذا قيل: الإنسان العالِم الكاتب الخيّاط الذي هو ابن فلان، وعلى هذا لأنَّه إذا قيدنا كليًا بكلي[2]، فههنا الموصوف، وهو المقيَّد والصفة، وهو القيد واتصاف المقيد بالصفة، وجميعها كليات، فلا يلزم الجزئية. هذا هو المشهور.

وفيه بحث؛ إذ لا نُسَلِّمُ أن جميعها لو كانت كليات لما حصلت الجزئية، وهو عين النزاع.

واكتفى الإمام في الملخص[3] بالمثال الذي ذُكِرَ في التقيُّد، ولا خفاء أن المثال قاصر عن إفادة اليقين. واعترضوا عليه بوجهين:

فالأول: إذا قيَّدنا كليًا بكليات، فكل قيد يجعله أخصَّ مما قبله، فإن الإنسان أعم من الإنسان العالم، والإنسان العالم أعم من الإنسان العالم الكاتب، وعلى هذا، فلم لا يجوز أن ينتهي إلى حدٍّ يختصُّ بواحد، بحيث لا يمكن وقوع الاشتراك فيه؟

الثاني: لم لا يجوز أن يكون كل واحد من الكلِّيَيْن أو الكليات يفيد تعين الآخر، ويخصصه حتى يصير المجموع مختصًا بواحد، كما في الخاصَّة المركبة.

قلت: كل معنى كلي يمكن للعقل أن يفرض له أشخاصًا إلى غير النهاية؛ إذ فَرْضُ الشخص ليس إلا أن يفرض ذلك المعنى موجودًا مشخَّصًا، فذلك[4] لا يقف على حدٍّ، سواء كان الكلي مطلقًا أو مقيدًا؛ إذ لا تفاوت بينهما عند العقل في ذلك، بل عنده المطلق والمقيَّد سواسية في فرض الأشخاص إلى غير النهاية، وكل[5] كلي مقيَّدٍ، فهو وإن صار بحسب المفهوم أخصَّ، لكن لا يصير بحيث تقف أشخاصه على حد لا تجاوز عنه، ويعجز العقل عن تصور شخص آخر، حتى ينتهي إلى حد يختص بواحد، بل يتمكن العقل أن يفرضه أشخاصًا غير متناهية، فحينئذٍ[6] لا تحصل الجزئية من قيد الكليات. نعم، قد يصير بحيث يختص بواحد من الموجودات الخارجية، لكن ذلك لا يمنع العقل عن تصوُّرِ شخص آخر.

---

(1) [ب: 25/أ].

(2) في ب: «قُيِّدَ كلي بكلي».

(3) فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص103.

(4) في ب: «وذلك».

(5) في ب: «فكل».

(6) [أ: 24/أ].

مثال ذلك قولنا: الإنسان العالم الكاتب الخياط ابن فلان، ولا يكون لفلان غير ابن واحد، فقد صار هذا مختصًا بواحد؛ إذ ليس في الخارج بهذه الأوصاف إلا ابن فلان، لكن مع هذا لا يمنع العقل عن تصور شخص آخر بهذا الوصف.

فإن قلت: لو قُيِّدَ هذا بقولنا: أكبر أولاده، لا يتمكن العقل من فرض شخص آخر هو أكبر أولاده، وإلا لما كان ذلك أكبر أولاده، بل المفروض والمقدّر خلافه.

قلت: الأول أكبر بالنسبة إلى باقي أولاده المعلومة المعيَّنة، لا بالنسبة إلى نفسه وباقي أولاده، فالمفروض يكون أيضًا بهذا المعنى.

قال: «البحث الثالث ...»، إلى آخره.

أقول: المنقول من الأوائل[1] أن علَّة التعيين إذا كانت ماهية المعيَّن، انحصر نوعها في الشخص، كحقيقة الواجب، فإنّها علَّة لتعينه، لامتناع أن يكون المنفصل علَّة. فلذلك انحصر النوع في واحد وهو الله تعالى، وإن لم تكن العلَّة ماهية المُعَيَّن، فلا بُدَّ من علَّة سواها؛ إذ التَّعَيُّن ممكن، فلا بُدَّ له من علَّة، وتلك العلَّة لا يجوز أن تكون مباينة الذات عن المعين؛ لأنَّ نسبة المباينة إلى جميع الأفراد واحدة، فتكون العلَّة ملاقية، والملاقية لا يجوز أن تكون حالّة في التَّعَيُّن؛ لأنَّ المحلَّ سابق على الحالِّ، والمعلول مسبوق، فلو كان[2] علَّةُ التَّعَيُّن حالَّةً في التَّعَيُّن، لزم احتياج كل منهما إلى الآخر، ولزم الدور، بل يجب أن يكون علَّة التَّعَيُّن محلاً له، وهي مادة المعين، وما لا يكون ماديًا -كالعقول والنفوس- كانت علَّة تعينه الإضافة، كعقل الفلك الأول، ونفس زيد مثلاً، وكذلك الأعراض تشخصها بالإضافة إلى المادة، كسواد هذا الثوب، لكن هذا القدر لا يشخصها، بل تحتاج إلى معانٍ أخرى تكتنف بالمادة متعلقة بتلك الأعراض. هذا هو المشهور عند الفلاسفة، المكتوب في كتبهم.

وفيه نظر؛ إذ لا نُسَلِّمُ الحصر في الحالِّ والمحلِّ، لجواز أن تكون علَّة التَّعَيُّن حالَّةً في محل التَّعَيُّن، لا حالاً فيه، ولا محلاً له، ولا نُسَلِّمُ أن نسبة المباين إلى الجميع واحدة، وهو منقوض بالوجود.

والحقُّ: أن علَّة التَّعَيُّن تحقق الماهية في الخارج، لأنَّ كل أحد يعلم ضرورة أن الماهية إذا تحققت في الخارج -سواء كان هناك مادة أو إضافة أو لا هذا ولا ذاك- صارت شيئًا منفردًا مخصوصًا لا يمكن التعدد فيه والاشتراك أصلاً، ولا معنى للمعيَّن سوى هذا، فعُلم أنَّ تحقق الماهية كافٍ في تعينها، فهو علَّة التَّعَيُّن.

قوله: وتعدد الأشخاص إنَّما يكون بتعدد الوجودات للماهية، جواب سؤال مقدر، وهو أن يُقال: لو كانت علَّة التَّعَيُّن الوجود الخارجي للزم تعينٌ واحدٌ؛ لأنَّ مفهوم الوجود الخارجي شيء واحد، فقال: سَلَّمنا أن الوجود الخارجي مفهوم واحد، لكنه متعدد ومختلف زمانًا ومكانًا، فكل وجود علَّة لتعيُّن موصوفه، والله أعلم[3].

[الفصل الثاني: في الوحدة والكثرة]

قال: «الفصل الثاني ...»، إلى آخره.

أقول الوحدة[4] غنيَّةٌ عن التعريف؛ إذ كل أحد يعلمها بلا كلفة، ويميزها عن غيرها تمييزًا تامًا، ولا معنى للغنيِّ عن التعريف إلا هذا، وهي بسيطة -كما يجيء- ووجودية، لأنَّ الكثرة وجودية قطعًا؛ إذ كل أحد يفهم بديهة مفهوم الكثرة ووجوديتها، وهي مركبة من الوحدات، فتكون الوحدة أيضًا وجودية، لأنَّ جزء الوجوديّ وجوديٌّ؛ لامتناع تركُّب الوجودي من العدمي، لأنَّ العدمي كما عُرِفَ ليس إلا ما كان في مفهومه عدم شيء.

ثُمَّ الوحدة غير الوجود، لأنَّ الكثير مع اعتبار أنّه كثير موجود، وليس بواحد بذلك الاعتبار.

---

(1) [ب: 25/ب].

(2) كذا في النسختين والصواب: «كانت».

(3) سقط من ب: عبارة «والله أعلم».

(4) انظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص78.



وزعم طائفة من المتأخرين أنَّ الوحدة والكثرة لا وجود لهما في الأعيان، بل هما من الاعتبارات[1] العقلية، وتمسكوا بوجوه[2]:

فالأول: الوحدة لو كانت متحققة في الأعيان، لكانت واحدة، فللوحدة وحدة أخرى، وتسلسل.

وجوابه: إن وحدة الوحدة عينها.

الثاني: أنّها لو كانت متحققة في الخارج، لكانت غير الماهية[3] الموصوفة بها، وإذا أُخِذَت هي مع الماهية فهما اثنان، فتكون للماهية دون الوحدة وحدة، وللوحدة وحدة أخرى، فيعود الكلام، فتجتمع صفاتٌ وجودية معًا مترتبة، وهو محال.

وجوابه: لا نُسَلِّمُ أن للماهيَّة تكون[4] وحدةٌ أخرى غيرَ الوحدة المتنازعة، بل تكون واحدة بها، ووحدتها تكون واحدة بذاتها لا بوحدة أخرى، فلا يلزم التسلسل.

فإن قلت: لو كان كذلك، يلزم كون الشيئين واحدين بوحدة واحدة، وذلك محال.

قلت: لا نُسَلِّمُ أنّه محال، وإنّما يكون محالاً أن لو لزم قيام وحدةٍ واحدةٍ بشيئين؛ لامتناع قيام عرض واحد بمحلين، وليس كذلك، ولو صحَّ ما ذكرتم يلزم أن لا يكون شيء موجودًا في الخارج، وإلا يلزم كون الشيئين موجودين بوجود واحد، لأنّه لو وجد شيء في الخارج، لكان وجوده غير ماهيته، ويتم إلى آخره.

الثالث: لو كانت وحدة الماهية المركبة موجودة، فإن قامت بكل جزء منها، لزم قيامها بالمحالِّ الكثيرة، وإن توزعت على الأجزاء، لزم انقسام الوحدة، وإن قامت بجزء واحد لزم قيام صفة الماهية بغيرها.

والجواب: أنّها قائمة بالمجموع من حيث هو، وهو الماهية.

ثمَّ قالوا: إذا لم تكن الوحدة موجودة في الأعيان، يلزم أن لا تكون الكثرة أيضًا موجودة في الأعيان، لتركُّبها من الوحدات، وقد عرفت ما فيه.

والحقُّ أن الكثرة حقيقة اعتبارية متحققة الأجزاء، أمّا أنّها اعتبارية، فلتفرق الوحدات التي هي أجزاؤها، لتفرق محالِّها، والأشياء المتفرقة لا تلتئم منها حقيقة حقيقية[5]، وأمّا تحقق أجزائها، فلتحقق الوحدات؛ إذ في الخارج أشياء يصدق[6] عليها أنّها واحدة، ولا تكون كذلك، إلا أن تكون الوحدة متحققة.

فإن قلت: لم لا يجوز أن تكون[7] حقيقة الكثرة إنّما هي الأجزاء المتفرقة من غير اعتبار التركيب، وهي متحققة، فكيف تكون اعتبارية؟

قلت: مفهوم الكثرة لا يتحصل بدون اعتبار انضمام الوحدات، أو نقول: الكثرة مركبة من الوحدات بحكم العقول، كما مَرَّ، فلها تركُّبٌ عندها، فتكون اعتبارية.

الثاني: ما يصدق عليه الواحد قد يكون عددًا، وقد لا يكون، أمّا الأول فجهة وحدة ذلك العدد، ولنفرضه اثنين، إما أن تكون مقومة لهما أو عارضة، أو لا مقومة ولا عارضة، فإن كان[8] مقومة لهما، كانت مقولة عليهما في جواب ما هو، وهما مختلفان في شيء من الذاتيّات، فهما الواحد بالجنس، كالإنسان والفرس، وجهة وحدتهما الحيوانية، وإن لم يكونا مختلفين في شيء من الذاتيّات، فهما الواحد بالنوع، كزيد وعمرو، وقد يلزمهما الواحد بالجنس والفصل، كما في زيد وعمرو.

وإنّما قلنا: قد يلزمهما؛ لأنَّ نوعهما لو كان بسيطًا، يكونان[9] واحدًا بالنوع من عدم الجنس والفصل، وفي كتبهم أنّه يلزمهما الواحد

---

(1) أي: من المتصورات العقلية التي لا وجود لها في الخارج، من حاشية أ.

(2) [أ: 24/ب].

(3) [ب: 26/أ].

(4) كذا في النسختين والصواب: «تكون للماهية».

(5) لكن العقل ألّف بينها، واعتبر إجماعها، فتكون حقيقة اعتبارية، من حاشية أ.

(6) في ب: «صدق».

(7) سقط من ب: «تكون».

(8) كذا في النسختين والصواب: «كانت».

(9) في أ: «يكونا».



بالجنس والفصل، وإن كانت مقولة عليهما في جواب: أيّ شيءٍ هو، فهما الواحد بالفصل، كزيد مع عمرو، ويلزمهما الواحد بالجنس؛ إذ الفصل بدون الجنس محال، هذا إذا كانت جهة الوحدة مقوِّمَةً لهما، أمّا إذا كانت عارضة، فإن كانت موضوعة لهما فهما الواحد بالموضوع، كالكاتب والضاحك، فإن جهة وحدتها الإنسان، وهو موضوع لهما، وإن كانت محمولة لهما فهما الواحد بالمحمول، كالثلج والقطن، فإن جهة وحدتها الأبيض[1]، وهو محمول عليها، وأمّا إذا لم تكن جهة الوحدة مقومة لهما ولا عارضة[2] فهما[3] واحد بالتعلق، كنسبة النفس إلى البدن، ونسبة الملك إلى المدينة، فإن جهة وحدتها التدبير، وهي ليست بمقومة لهما ولا عارضة، بل عارضة للنفس والملك، هذا إذا كان المقول عليه الواحد عددًا.

أمّا إذا لم يكن عددًا فيُقال له: الواحد بالشخص، فهو إن لم يقبل الانقسام، ولم يكن له مفهوم وراء أنّه شيء غير منقسم، فهو الوحدة، وإن كان له مفهوم سوى هذا، فإن كان له وضع، فهو النقطة، وإن لم يكن له وضع فهو العقل والنفس، وإن قبل القسمة، فإن كانت أجزاؤه متشابهة، فهو الواحد بالاتصال، سواء كان قبوله القسمة لذاته، كالمقدار، فإن المقدار لذاته يقبل الانقسام كما مَرَّ؛ إذ هو نوع من الكم، أو يكون قبوله القسمة لغيره، كالجسم البسيط، مثل الماء والنار وغيرهما، فإنَّهُ يقبل القسمة بواسطة المقدار، حتى لو تُوُهِّمَ انتفاء المقدار عنه مع امتناعه لما قبل القسمة، وإن كانت أجزاؤه غير متشابهة، كالبيت، يقال له: الواحد بالاجتماع، ويقال أيضًا: واحدٌ بالاتصال، لخطين محيطين بالزاوية، ولمّا يتلازم طرفاهما كالملتحمين بالطبع، مثل اليد مع البدن، أو لا بالطبع، كما يكون بالصنعة.

ثمَّ كلٌّ من متشابهة الأجزاء وغير متشابهة الأجزاء، إنْ حصل له جميع ما ينبغي له، يسمّى الواحد بالتمام، وإن لم يحصل يسمّى كثيرًا. فالواحد بالتمام إما وضعي اصطلاحي كالدرهم الواحد، أو صناعي كالبيت الواحد، أو طبيعي كالإنسان الواحد. هذا هو المشهور في كتبهم.

وقولهم: فإن لم يقبل القسمة ولم يكن له مفهوم سوى شيء غير منقسم، فهو الوحدة.

فيه بحث؛ لأنَّ هذا وصفٌ للوحدة لا ذاتها، لكونه محمولاً على الواحد دون الوحدة، بل الصحيح أن يقال: إن لم ينقسم ولم يكن له مفهوم سوى كون الشيء غير منقسم بالفعل، فهو الوحدة.

واعلم أن مرادهم في هذا الأقسام؛ أي: أقسام الواحد بالشخص أفرادها لا حقائقها الكلية؛ إذ هي ليست واحدة بالشخص، بل هي واحدة بالمفهوم، ودخلت في تعريفهم الواحد بالشخص.

ثمَّ اتحاد الاثنين في الجنس مجانسة، كاتحاد الإنسان مع الفرس في الحيوانية. وفي النوع مماثلة، كاتحاد زيد مع عمرو في الإنسانية. وفي الكيف مشابهة، كاتحاد الزنجي مع الهندي في السواد. وفي الكم مساواة، كاتحاد مقدار مع آخر في القدر. وفي الإضافة مناسبة، كاتحاد شخص مع آخر في أنّهما ابن شخص أو عبد شخص. وفي الخاصّة مشاكلة، كاتحاد زيد مع عمرو في أنّهما كاتب. وفي الأطراف مطابقة، كاتحاد جسم مع آخر في النهايات. وفي وضع الأجزاء موازاة، كاتحاد خطين أو سطحين أو جسمين في وضع الأجزاء، بأن يكون وضع أجزاء أحدهما في الاستقامة والانحناء والميل إلى جهة كوضع أجزاء الآخر، مثل الخطين المستقيمين الكائنين في سطح بحيث لو أُخرجا في الجهتين إلى غير النهاية لما التقيا، وكذلك السطحان والجسمان.

قال: «ج[4] ...» إلى آخره.

---

(1) وكون الأبيض محمولاً عليهما، عارض لهما، من حاشية أ.

(2) [أ: 25/أ].

(3) [ب: 26/ب].

(4) في ب: «الثالث».



أقول: اختلف[1] الأمم في أنّه هل يجوز أن يتحد موجودان بحيث لا تبقى الاثنينية بينهما أم لا؟ فذهب المحققون إلى امتناعه[2]، ومال إليه طائفة من متألهة الفلاسفة[3]، فقال بعضهم باتحاد النفس مع البدن، وهو فرفوريوس[4] وأتباعه.

وذهب بعضهم إلى اتحاد النفس مع العقل الفعال.

وزعم قوم من المشائين أن النفس إذا عقلت شيئًا اتحدت مع الصورة المعقولة، وإليه ذهب الشيخ أبو علي في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد.

وذهب قوم من متصوفة الإسلام إلى أن العارف المنقطع عن الدنيا المتوجّه إلى الله تعالى، قد يتحد مع الله تعالى.

ووُجِدَ في الإنجيل أيضًا أن المسيح[5] قال باتحاده مع الله تعالى، كما سنورد نصه في قسم الكلام.

واعلم أن قول القائل: إن شيئًا صار شيئًا آخر، يطلق على ثلاثة معانٍ:

فالأول: ما يكون بطريق الاستحالة، وهي أن يتغير شيء من حالة إلى أخرى، ويصير شيئًا آخر، كصيرورة الماء هواء، أو النطفة إنسانًا.

الثاني: ما يكون بطريق التركيب، وهو أن ينضم إلى الشيءِ شيءٌ آخر حتى يصير شيئًا آخر، كصيرورة التراب طينًا، والقطن غزلاً.

الثالث: أن يصير شيء واحد واحدًا آخر، بحيث يحصل شيء هو هذا وذاك بعينهما، وهذا هو المراد بالاتحاد.

وزعم قوم من النصارى أن الاتحاد هو الممازجة، بحيث لا يتميَّز أحدهما عن الآخر، كممازجة الماء مع اللبن، وهذا غير متنازع إلا إذا ادعوا هذا في الله تعالى.

والمشهور عند العلماء في إبطال الاتحاد: أنّهما بعد الاتحاد إنْ بقيا موجودين، فهما اثنان لا واحد، وإن عُدِمَا أو عدم أحدهما فلا اتحاد، لأنَّ المعدوم لا يتحد بالمعدوم ولا بالموجود.

ولقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنّهما لو كانا موجودين لكانا اثنين، وإنَّما يكون كذلك أن لو كانا موجودين بوجودين وتعيُّنين، لم لا يجوز أن يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد وتعين واحد؟ إذ الاتحاد بالحقيقة إنَّما يكون كذلك، فكونهما موجودين بعد الاتحاد لا يقتضي كونهما اثنين، بل هذا بالحقيقة عين النزاع.

فقولهم: لو كانا موجودين فهما اثنان، مصادرة.

قوله: كما في الجنس والفصل، لأنَّ في الجنس والفصل موجودًا واحدًا هو بعينه جنس وفصل، فالجنس والفصل حقيقتان متغايرتان موجودتان بوجود واحد وتعيُّنٍ واحدٍ، وهذا ما اتفق عليه الحكماء، وإن كان فيه بحث قد بَيَّنَّاه في تحقيق الأجزاء.

فإن قلت: إذا كانا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد، وقد كانا قبل الاتحاد موجودين بوجودين، فيلزم انعدام أحد الوجودين، فقد رجع إلى أحد القسمين الباقيين، وهو أن يكون أحدهما موجودًا والآخر معدومًا، وقد أبطلنا.

قلت: هذا إنَّما يلزم أن لو انتفى أحد الوجودين، لم لا يجوز أنّه كما اتحدت الذاتان اتحد الوجودان والتَّعَيُّنان أيضًا؟

قال: «الرابع ...» إلى آخره.

أقول: تصور مفهوم الكثرة بَديهيّ؛ إذ كل أحد يفهمه بلا كلفة وروية، وكذا كونها وجودية بَديهيّ، وهي غير الوجود وغير التَّعَيُّن؛ لأنَّ الواحد باعتبار أنّه واحد موجود ومتعين، وليس بكثير[6]، والكثرة هي العدد.

والأعداد أنواع، مثلاً: الاثنان نوع من العدد، والثلاثة نوع آخر، وكذا كل عدد نوع مغاير لعدد آخر.

---

(1) كذا في النسختين والصواب: «اختلفت».

(2) انظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص81.

(3) التأله: التنسك والتعبد، ومتألهة الفلاسفة: هم اللذين تظهر لهم حقائق الأشياء بالرياضة لا بالبرهان، من حاشية أ.

(4) وكان من أهل مدينة صور على البحر الرومي بالشام، وكان عالماً بكلام أرسطو، وقد فسر كتبه لَمّا شكا إليه الناس غموضها وعجزهم عن فهم كلامه، ومن تصانيفه: «كتاب إيساغوجي»، و«كتاب المدخل إلى القياسات الحملية»، و«كتاب الرد لبخيوش في العقل والمعقول» و«كتاب أخبار الفلاسفة» وجدت منه المقالة الرابعة بالسرياني، وغيرها، انظر ترجمته في:

- القفطي، أخبار العلماء بأخيار الحكماء، مرجع سابق، ص109.

- أبو الفداء، تاريخ أبي الفداء، مرجع سابق، ج1، ص124.

(5) [أ: 25/ب].

(6) لو كانت الكثرة عين الوجود والتعين، يلزم أن لا يكون الواحد موجودًا ومتعينًا، لكنه ليس كذلك، من حاشية أ.



والدليل على أن كل عدد نوع آخر: أن كل عدد مغاير لآخر بـالخواص اللازمـة، لأنَّ بعضـها أصـمٌ، وبعضـها مُنْطَـق، وبعضـها منقسـم بمتساويين معينين، وبعضها غير منقسم بهما، فإن الأربعة تنقسم بمتساويين كل منهما اثنان، والعشرة تنقسم بمتساويين كل منهما خمسة.

والأصمُّ: ما لا يكون له جذرٌ صحيح كالعشرة؛ إذ ليس لها جذر، والجذر كل مقدار إذا ضُرِبَ في نفسـه حصـل ذلـك العـدد الـذي هـو جذره، وليس للعشرة مقدار يُنْطَقُ به[1] إذا ضرب في نفسه صار عشرة.

والمُنْطَقُ: ما يكون له جذر كالتسعة، فإن جذرها ثلاثة؛ إذ هـي إذا ضربـت في نفسـها صـارت تسـعة. ولـبعض الأعـداد ثلـثٌ صـحيح كالتسعة دون البعض كالثمَّانية، ولبعضها ربع صحيح كالثمَّانية دون البعض كالتسعة.

وعلى هذا للأعداد خواصُّ[2] مختلفةٌ لازمة، وقد اشتمل عليه كتاب الارثماطيقي.

وإذا اشترك شيئان في معنى ذاتي، وكان لأحدهما وصف لازم يلزم مفهومه، يلزم أن يكون له معنـى آخـر ذاتي لا يكـون لـلشيء الآخـر، وذلك هو الفصل، لأنَّ اختصاص ذلك الوصف يقتضي مخصِّصًا مختصًا به؛ إذ المشترك لا يخصص، والمخصص لا يكون عرضيًا؛ إذ لو كان عرضيًا فلا بُدَّ من مخصص آخر، ودار أو تسلسل، فلا بُدَّ من الانتهاء إلى ذاتي مخصص، وهـو الفصـل. هـذا هـو القـانون الكـلي في معرفـة اخـتلاف الأنواع، اتفق عليه جميع العقلاء.

وفيه بحث؛ لأنّه حينئذٍ يعود الكلام في اختصاص ذلـك الـذاتي بـذلك النـوع، ودار أو تسلسـل، إلا أن يُعْـتَرَفَ بـأن اللـه تعـالى فاعـل بالاختيار، يخصِّصُ بإرادته وقدرته ما شاء، وهذا حقٌّ واضحٌ.

فإن قلت: حينئذٍ ما الحاجة إلى ذلك الذاتي؛ لجواز أن يخصص بإرادته وقدرته ذلك الوصف بدون ذلك الذاتي.

قلت: لأنّه لا يمكن ذلك بدون ذلك الذاتي، كالمتعجبية مع الناطقية، وكذا في غير ذلك يعرف بالاستقراء.

فإن قلت: الحرارة قد تمكن بدون فصل النّار، كما يوجد في الأحجار بتأثير النار، أو شعاع الشمس.

قلت: الكلام في الحرارة البالغة المشتعلة التي للنّار، وهي لا تكون إلا لها، وحصولها في الحديدة المحماة، لأجل نفوذ النار فيهـا بدلالـة اللون والخفة وزيادة الحجم.

ثمَّ قِوام كل نوع من العدد بالوحدات التي فيه، لا بالأعداد التي فيـه، فالسـتة ليسـت متقومـة بثلاثتـين ولا بأربعـة واثنـين؛ إذ لـيس تقومها بثلاثتين أولى من تقومها بأربعة واثنين، ولا يجوز أن يكون كلٌّ من القسمين تمام حقيقتهـا؛ إذ تمـام حقيقـةٍ لا يكـون إلا واحـدًا، ولـو جُعِلَ أحدهما تمام الحقيقة، لزم ترجح بلا مرجح، بل تركبها من ستةِ مراتِ وحدةٍ.

فإن قلت: يعود ما ذكرتم ههنا أيضًا، فلا بُدَّ من بيان أن تقوُّمها بها أولى من تقومها بثلاثتين أو أربعة واثنين.

قلت: لأنَّ الأعداد التي فيها ينتهي تحليلها إلى الآحاد من غير عكس، فيكون الكل متقوِّمًا بها.

فإن قلت: هب أنّها انتهت إليها، فلِمَ يلزم أن لا تكون تلك الأعداد مقومة؟ لأنَّ الحيـوان ينتهـي تحليلـه إلى الجـوهر المتحيـز النـامي الحساس المتحرك بالإرادة، ومع أنهم اتفقوا على أنَّ الإنسان مركب من الحيوان الناطق.

قلت: لأنَّ تلك الأجزاء صادقة على الحيوان، فلا يلزم تعدد تمام الحقيقة، بخلاف الأعداد، فإن الآحاد ليست صادقة عليهـا، فيلـزم مـن اعتبارهما تعدد التّمام، والأظهر[3] في بيان تقوُّمِ الستة بالآحاد أن يُقال: نحن نعلم قطعًا أن مفهوم الستة ستُّ مراتِ وحدةٍ، فيكـون تقوُّمهـا بها، وكذا في كل عدد.

ثمَّ كل شيئين اشتركا في النوع -أي: الحقيقة- فهما مثلان من حيث هما كذلك، كزيد وعمرو، بالنظر إلى أنّهما إنسان، وإن لم يشتركا في النوع فهما المتخالفان كالإنسان مع الفرس، والإنسان مع الجسم، ويعمهما الغيرية؛ أي: كـل مـن المثلـين والمتخـالفين مغـاير للآخـر، لأنَّ غـير الشيء ما لا يكون مفهومُهُ مفهومَهُ[4] بحسب اللغة والعرف.

ثمَّ المتغايران قد يكونان متقابلين وقد لا يكونان، والمتقابلان هما: الشيئان اللذان لا يجتمعان في محلٍّ واحد من جهة واحدة، في زمان

---

(1) [ب: 27/ب].

(2) [أ: 26/أ].

(3) أما بيان وجه الأظهرية فمن جهة قلة المقدمات بخلاف الأول، من حاشية أ.

(4) [ب: 28/أ].



واحد.

قالوا: قلنا من جهة واحدة، ليخرج مثل مطلق الأبوة والبنوة والكلية والجزئية؛ إذ ليس بينهما تقابل، لجواز اجتماعها من جهتين؛ إذ جاز أن يكون الواحد أبًا باعتبار وابنًا باعتبار، وكلاً وجزءًا كذلك، بل التقابل بينهما إنَّما يكون عند اتحاد الجهة.

وفيه فساد واضح، لأنَّ هذا القيد يفيد دخول مطلقهما لا خروجه، فإنّه يصدق على مطلقهما أنّهما لا يجتمعان من جهة واحدة، بل عدم هذا القيد أولى؛ لأنّه حينئذٍ يصدق التعريف على اللذين[1] من جهة واحدة لا غير.

ثمَّ قولهم: «في زمان واحد» مستدرك؛ إذ يكفي قولهم لا يجتمعان في محل واحد؛ إذ الاجتماع لا يكون إلا في زمان واحد.

وعرَّفوا المتقابلين بأعمَّ مما سبق، وهو أنّهما الشيئان اللذان لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة في زمان واحد، فيلزم كون الحركة والسواد مثلاً متقابلين؛ إذ لا يصدقان على شيء واحد.

وبالتعريف الأول لا يكونان متقابلين، لاجتماعهما في محل واحد.

ثمَّ المشهور في كتب العقلاء، أن التقابل على أربعة أقسام: التضاد، والتضايف، والعدم، والملكة.

والسلب والإيجاب؛ أي: التناقض، لأنَّ المتقابلين إما أن يكونا وجوديين أو أحدهما وجودي والآخر عدمي؛ إذ لا يجوز أن يكون كلاهما عدميًا؛ إذ كل عدميين فرضا، فلا بُدَّ وأن يصدقا على شيء؛ إذ لا بُدَّ وأن يوجد شيء لا يصدق ملكتهما عليه، فيصدقان عليه.

وفيه نظر؛ إذ اللاشيء واللاممكن بالإمكان العام لا يصدقان على شيء من الأشياء المحققة والمقدَّرة، ولما عُلم أن انتفاء العدمي جاز أن يكون أيضًا عدميًا، كاللاعمى مع العمى.

ثمَّ قالوا: فإن كان المتقابلان وجوديين، فإن كان تعقُّل كلٍّ منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان، كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية، فإن تعقل الأبوة بالقياس إلى البنوة وبالعكس، وتعقُّل الفوقية بالقياس إلى التحتية وبالعكس، وإن لم يكن تعقُّل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما الضدان، كالسواد والبياض والحرارة والبرودة، وإن كان أحدهما عدميًا والآخر وجوديًا، فإن اشتُرط في العدمي موضوعٌ قابلٌ للوجودي بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه، وقيل أو جنسه القريب أو البعيد فهما العدم والملكة الحقيقيان، كالعمى والبصر، والعلم والجهل، وإن كان بحسب وقت يمكن حصول الوجودي فيه، فهما العدم والملكة المشهوران.

مثال ما يكون بحسب شخصه، كعدم اللحية عن زيد، فإن من شأنه اللحية. ومثال ما يكون بحسب نوعه، كعدم اللحية عن المرأة، فإن اللحية من شأن نوعها، وهو الإنسان. ومثال ما يكون بحسب جنسه القريب، كعدم اللحية عن الفرس، لأنَّ اللحية ممكنة لجنسه القريب الذي هو الحيوان. ومثال ما يكون بحسب جنسه البعيد، كعدم الحركة للجبل، فإنّها ليست لشخصه ولا لنوعه الذي هو الجبل، ولا لجنسه القريب الذي هو الحجر، بل لجنسه البعيد الذي هو الجسم. وما يكون بحسب الوقت، كعدم اللحية عن الإنسان في سنٍّ مِنْ شأنه اللحية في ذلك السن.

وإنَّما سُمّي الأول حقيقيًا والثاني مشهوريًا؛ لأنَّ الأول مُعَبَّرٌ عند أرباب العقل واللغة، والثاني عند أهل العرف[2]، هذا إذا شُرِطَ في العدمي موضوع قابل للوجودي بالوجوه المذكورة، أمّا إذا لم يُشتَرط فهما[3] السلب والإيجاب؛ أي: النقيضان[4]، كالسواد واللاسواد، وكزيد إنسان وزيد ليس بإنسان، ويكون أحدهما دائمًا صادقًا والآخر كاذبًا، وسائر المتقابلين جاز أن تكذبا.

أمّا المضافان فكزيد أبو خالد وابن خالد، إذا لم يكن كذلك.

وأمّا الضدّان فإنَّهما تكذبان عند عدم المحلّ وعند وجوده، إذا لم يتصف بأحدهما.

وأمّا العدم والملكة فعند عدم موضوعهما، وأمّا السلب والإيجاب فلأنّهما نقيضان، فلا يجتمعان ولا يرتفعان. هذا هو المسطور في كتب الأوائل والأواخر.

وفيه بحث؛ لأنّهم إن شرطوا في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف، وأن يكونا متعاقبين على موضوع واحد، كما هو مسطور في

---

(1) [أ: 26/ب].

(2) [ب: 28/ب].

(3) أي: المتقابلان، من حاشية أ.

(4) يعني: لا يجوز صدقهما على شيء واحد ولا كذبهما معًا؛ لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، من حاشية أ.



سائر كتبهم، فلا يكون تقابل الوجوديين منحصرًا في التضايف والتضادِّ حينئذٍ؛ لأنَّ مثل تقابل السواد والصفرة والإنسانية والفرسيَّة يكون غيرهما لانتفاء غاية الخلاف بين السواد والصفرة[1]، وعدم تعاقب الإنسانية والفرسيَّة على موضوع واحد، فلا يكون بين شيء منها تضادٌّ، وليس بينهما تضايف؛ إذ ليس تعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر، فقد وُجِدَ وجوديّان متقابلان لصدق تعريف المتقابلين عليهما، مع أنّهما ليسا بمتضايفين ولا ضدين.

وإن لم يشترطوا بين الضدين غاية الخلاف أو التعاقب، يلزم أن يكون للواحد أضداد كثيرة، فإنَّه حينئذٍ يكون السواد ضدًّا لكل واحد من الألوان، والإنسانيةُ للفرسيَّةِ والحماريَّةِ وغير ذلك، ويبطل كثير من الأحكام المبنية على هذا.

مثل أنّهم قالوا: لا تضاد بين المستقيم والمستدير، لعدم تعاقبهما على موضوع واحد، ولأنّه حينئذٍ يلزم أن يكون للشيء الواحد أضداد كثيرة، لكثرة المستديرات، فإذا لم يشترطوا ذلك بطل هذا. وأيضًا قالوا: الجوهر لا ضدَّ له، لعدم التعاقب، فبطل هذا أيضًا، وغير ذلك من الأحكام المبنية على هذين الشرطين.

وكذا القسم الثاني -وهو أن يكون أحدهما عدميًا- إن اشترطوا[2] كون العدمي عدم الوجودي، فقد يوجد تقابل غير القسمين، كتقابل الملزوم مع عدم اللازم، وإن لم يشترطوا ذلك، بل جوَّزوا العدمي أن لا يكون عدم الوجودي، يكون التقابل بين الملزوم وعدم اللازم من قسم تقابل السلب والإيجاب، إذا لم يُشْتَرَطْ موضوعٌ قابلٌ للوجودي؛ لأنّهم قالوا: إن كان أحدهما عدميًا، فإن اشترط موضوع قابل للوجودي بالوجوه المذكورة فهما العدم والملكة، وإن لم يُشترط فهما السلب والإيجاب، مع أن التقابل بين الملزوم وعدم اللازم ليس بالإيجاب والسلب، وإلا لما جاز ارتفاعهما، وهما قد يرتفعان، لأنَّ اللازم إذا كان عامًّا فقد يوجد بدون الملزوم، هذا على تقدير أن لا يشترطوا كون العدمي عدم الوجودي، مع أنهم صرَّحوا بأنَّ العدميَّ في هذين القسمين ينبغي أن يكون عدم الوجوديِّ، وقد عُلِمَ أيضًا أن تقابل العدمين خارج من هذه الأقسام الأربعة كالعمى واللاعمى.

[الفصل الثالث: في الحدوث والقدم]

قال: «الفصل الثالث ...» إلى آخره.

أقول: هذا الفصل في الحدوثِ والقِدَمِ.

قالت الفلاسفة: الحدوث، هو: كون الوجود مسبوقًا بالعدم، والقِدَمُ: كون الوجود غير مسبوق بالعدم.

وقال قوم من المتكلمين: الحدوث، هو: الخروج من العدم إلى الوجود. وهذا التعريف مجازي، لأنَّ الخروج صفة وجودية[3]، لا تقوم بالمعدوم، وهو إنَّما يكون من ظرف، والعدم ليس بظرف للمعدوم، ففي هذا التعريف قيدان مجازيان، وأمثال هذه التعريفات مستقبحة عند العقلاء.

وأظهر التعريفات للحدوث، أنّه حصول الشيء بعد ما لم يكن.

ثمَّ الحدوث ثلاثة: إضافي وزماني وذاتي، وكذلك القدم.

أمّا الحدوث الإضافي، فهو: أن يكون ما مضى من وجود شيء أقل مما مضى من وجود الآخر، كوجود الابن مع وجود الأب. وأمّا الزماني، فهو: أن يكون الوجود مسبوقًا بالعدم، كحدوث زيد وعمرو مثلاً، وهذا الحدوث مطلق بالنسبة إلى الحدوث الإضافي. وأمّا الحدوث الذاتي، فهو أن يكون وجود الشيء من الغير.

ثمَّ ذكروا في بيان مسبوقية الوجود، أنّه إذا كان الوجود من الغير، يكون استحقاق الوجود من ذلك الغير، وعدم استحقاقه للوجود بالذات، وما بالذات يكون أقدم مما يكون بالغير، فاستحقاق الوجود بل الوجود مسبوق بعدم استحقاقه، ولا خفاء أنّه لا حاجة إلى هذه التكلفات، لأنّه إذا كان وجوده من الغير يكون وجوده متأخرًا عن ذلك الغير بالذات، لأنَّ تأخر المعلول عن العلَّة يُسمّى تأخرًا بالذات كما

---

(1) [أ: 27/أ].

(2) في ب: «شرطوا».

(3) [ب: 29/أ].

يجيء، وحينئذٍ لا يكون معه، فكونه بعد لا كونه بوجهٍ.

وذكر الشيخ في الإشارات[1]، أن ما بالغير يكون متأخرًا بالذات عما يكون بالذات، مـع أنّه قبيل هذا ذكر أن التأخر بالذات إنّما يكـون للمعلول عن العلّة[2]، ومعلوم أن وجود المعلول ليس معلولاً للاستحقاقه.

وعُلم من تعريف أقسام الحدوث، أن الاشتراك بينهما ليس إلا في لفـظ الحـدوث؛ إذ لـيس بيـنهما معنـى مشـترك. نعـم بـين الإضـافي والمطلق يوجد الاشتراك، وهو كون الوجود بعد العدم.

ثمَّ القِدَمُ في مقابلة الحدوث، فيكون القدم أيضًا ثلاثة: الإضافي، وهو أن يكون ما مضى من وجود شيء أكثر مما مضى من وجود غـيره، كما لوجود الأب بالقياس إلى وجود الابن. والمطلق، وهو: أن لا يكون وجوده مسبوقًا بالعدم. والذاتيّ، وهو: أن لا يـكـون وجـوده مـن الغـير، وهو الـلـه تعالى.

والحدوث الإضافي أخصُّ من الحدوث الزماني، وهو من الذاتي، لأنَّ ما يكون وجوده مسبوقًا بالعدم يكون وجوده من الغير ضرورة، ولا يلزم العكس إذا وجد قديم ممكن، وحينئذٍ يكون القدم بالعكس؛ أي: يكون قدم الذاتي أخصَّ من القدم الزماني، وهو من القدم الإضافي؛ لما علم أن نقيض الأعم أخصُّ من نقيض الأخصِّ.

وزعم قوم أن الحدوث والقدم عدميّان.

وزعم قوم أنّهما من الأمور الاعتبارية، واستدلوا على ذلك: بأن الحدوث لو كان وجوديًّا محقَّقًا، فإمّا أن يكون حادثًا أو قديمًا، فإن كان حادثًا، يلزم أن يكون للحدوث حدوث آخر، وعاد الكلام في ذلك الحدوث وتسلسل، وإن كان قديمًا، يلزم قدم الحـادث، لأنَّ الحـدوث صـفة للحادث، فلو كان قديمًا يلزم قدم الموصوف، وكذا ذكروا في القدم أنه لو كان وجوديًّا حقيقيًّا، فلو كان حادثًا يلزم حدوث القديم، لأنّـه قبـل حدوث القدم لا يكون قديمًا، فيكون حادثًا، وإن كان قديمًا يلزم للقِدَم قدم آخر، وتسلسل.

والجواب: إن حدوث الحدوث وقدم القدم عين ذاتيهما، فلا يلزم التسلسل.

[خاتمة: في التأخر والتقدم]

قال: «خاتمة» إلى آخره.

أقول: أقسام التقدم خمسة، وكذا أقسام التأخر، لأنَّ التأخر في مقابلة التقدم[3].

فالأول: التقدم الزماني، وهو: أن يكون المتقدِّم قبل المتأخر قبليَّةً لا يجامع مع المتأخر فيها في حالة واحدة، كتقدم الأب على الابن.

الثاني: التقدم بالرتبة، وهو: أن يكون الترتيب معتبرًا فيه، سواء كان المتقدم متقدمًا أو متأخرًا بشيء مـن أقسـام التقـدم والتـأخر مـما عدا هذا. وهذا التقدم إما وضعي، وهو كتقدم الإمام على المأموم، إذا ابتُدِئ من الإمام، أو تقدم المأموم، إذا ابتُدِئ منه، أو طبيعي، كتقـدم الجنس على النوع، إذا ابتدئ من الجنس، أو تقدم النوع على الجنس، إذا ابتدئ من النوع، لما مَرَّ أن المعتبر هو الترتيب.

الثالث: التقدم بالذات، ويقال له التقدم بالعِليَّةِ أيضًا، وهو تقدم المؤثر الموجب على الأثر، كتقدم حركة الإصبع عـلى حركـة الخـاتم؛ لأنك تعلم أن الإصبع تحركت أولاً فتحرك بسببه الخاتم؛ إذ يصدق أنّه تحرك الإصبع فتحرك الخاتم، ولا يصدق تحرك الخاتم فتحرك الإصبع.

الرابع: التقدم بالطبع، وهو أن يكون المتقدم محتاجًا إليـه للمتـأخر، ولا يكـون مـؤثرًا فيـه، كتقـدم الجـزء عـلى الكلِّ، والشرط عـلى المشروط.

الخامس: التقدم بالشرف، كتقدم العالِم على المتعلم، وهذا التقدم بالحقيقة مجازي، لأنَّ الفضيلة لو لم تكن سببًا للتقـدم في المجلـس أو في الشروع في الأمور لما سمي تقدمًا.

والمسطور في كتب الحكماء أن حصر أقسام التقدم في هذه الخمسة، عُلِمَ بالاستقراء.

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج3 ، ص62.
(2) [أ: 27/ب].
(3) [ب: 29/ب].



وقال الإمام إن هذا الحصر منقوض بتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض، كتقدم الأمس على الغد؛ إذ ليس ذلك بالزمان؛ إذ التقدم بالزمان هو أن يكون المتقدم في زمان يكون ذلك الزمان قبل زمان المتأخر، كما في تقدم الأب على الابن، وهذا محال في أجزاء الزمان؛ إذ يمتنع أن يكون للزمان زمان، وكما أنّه ليس[1] بالزمان، فليس أيضًا بشيء من الأقسام الباقية.

أمّا الرتبي، فلأنّه إما وضعي، وهو: إنّما يتحقق فيما يكون في المكان. أو طبيعي، وهو: إنّما يكون فيما يكون فيه تقدم وتأخر طبيعي، وأجزاء الزمان متساوية لا تقدم للبعض على البعض بالطبع، ولا تأخر كذلك، وأمّا بالذات والطبع والشرف فظاهرٌ. واستقر رأي المتأخرين على هذا[2]، وهو غير وارد؛ إذ المراد بالتقدم الزماني أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع مع المتأخر فيها في حالة واحدة، وقد أشار إلى هذا في الإشارات[3]، وهذا أعم من أن يكونا زمانين، أو غير زمانين، أو أحدهما زمانًا والآخر غير زمان، وقد بُيِّنَ الحصر كما ذكر في الكتاب.

ولقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنّه لو لم يكن الترتيب معتبرًا فيه يكون بالشرف.

ولمّا كان التأخر في مقابلة التقدم، كانت أقسام التأخر أيضًا خمسة. وعُلِمَ منها أقسام المعية أيضًا، كما يكونان معًا في الزمان أو الرتبة أو الذات بأن يكونا معلولي علّةٍ واحدةٍ مثلاً، أو بالطبع، بأن يكونا جزئين لشيء واحد، أو شرطين، ولا تقدم لأحدهما على الآخر، أو بالشرف.

[الصحيفة الخامسة: في لواحق الماهية]

[الفصل الأول: في معنى الواجب والممكن والممتنع]

قال: «الصحيفة الخامسة ...»، إلى آخره.

أقول: قد مَرَّ في قسمة الموجودات قسمة المتصوَّر إلى الواجب والممتنع والممكن، وإنّما أُعيدت ههنا لتُبنى عليها أحكامٌ أخرى.

قوله: فيكون لذاته، أن لا يقتضي شيئًا منهما، لأنّ الممكن إذا لم يقتضِ شيئًا منهما، فيكون لذاته، ومن شأن ذاته أن لا يقتضي شيئًا منهما. فالواجب بالذات: ما يقتضي لذاته وجوده في الخارج. والممتنع بالذات: ما يقتضي لذاته عدمه. والممكن: ما يقتضي لذاته[4] أن لا تقتضي شيئًا منهما. فلكل من الواجب والممتنع والممكن لازم ذاتي، وهو اقتضاء الوجود والعدم، وعدم الاقتضاء. وإذا كان كذلك يمتنع أن ينقلب شيء منها إلى آخر؛ أي: يزول لازمه الذاتي عنه ويحصل له لازم آخر، لأنّ لازم الشيء يمتنع انفكاكه عنه، ولأنّه حينئذٍ لما بقي تلك الذات في نفسها تلك، لانتفاء لازمها، فلا يكون الانقلاب، ويلزم المحال أيضًا، لأنّها في نفسها تلك بالضرورة. نعم، قد يصير الممكن واجبًا بغيره، كما يكون عند سببه التام، وقد يصير ممتنعًا بغيره، كما يكون عند المانع، لكن ذلك لا يخرجه عن حد الإمكان، لأنّه مع ذلك لا يقتضي لذاته شيئًا من الوجود والعدم.

فإن قلت: إن أردتم بالاقتضاء في الواجب والممتنع الاقتضاء التام، وحينئذٍ[5] يكون الممكن ما لا تقتضي ذاته الوجود والعدم بالاقتضاء التام، ولا يلزم من هذا أن لا تكون مقتضيةً للوجود أو العدم في الجملة، لأنّ انتفاء الاقتضاء التام لا يوجب انتفاء الاقتضاء أصلاً، وحينئذٍ يكون ذلك الطرف أولى بالممكن من الطرف الآخر وراجحًا عليه، فجاز أن يقع بلا مرجح، وأنتم اتفقتم على أن أحد طرفي الممكن لا يجوز أن يقع بلا مرجح، وإن أردتم بالاقتضاء في الواجب والممتنع الاقتضاء مطلقًا سواء كان تامًّا أو غير تامٍّ، فجاز أن يتخلف الوجود عن الواجب، والعدم عن الممتنع، فلا يكون الواجب واجبًا ولا الممتنع ممتنعًا.

قلت: نعني بالاقتضاء فيهما التام، وقد يكون الممكن ما لا يقتضي شيئًا منهما بالاقتضاء التام، وجاز أن يكون أحد طرفي الممكن أولى به، لكن لا يلزم من ذلك وقوعه بلا مرجح، لما بُيِّنَ فيما يجيء أن أحد طرفي الممكن سواء كان أولى به أو لا، لا يجوز أن يقع من غير مرجح.

قال: «واعلم» إلى آخره.

---

(1) [أ: 28/أ].

(2) أي: استقر رأيهم على رأي الإمام فخر الدين الرازي.

(3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج3 ، ص62.

(4) [ب: 30/أ].

(5) في ب: «فحينئذٍ».



أقول: ينبغي أن يُعلم أن المراد بالاقتضاء في الواجب والممكن والممتنع إنَّما هو بحسب نفس الأمر، يعني بالنظر إلى أنفسها[1] مع قطع النظر عن الخارج والذهن، كما مَرَّ في تحقيق نفس الأمر، وبحسب الذهن[2] أيضًا، ولا يكون بحسب الخارج، إلا لما وُجِدَ في الخارج كما في الواجب والممكن الموجود فيه، لأنَّ ما لا يكون في الخارج[3] لا يقتضي فيه شيئًا؛ إذ الاقتضاء الخارجي بدون المقتضي في الخارج محال.

قوله: فإن لم توجد فلا؛ أي: لا يكون لها الاقتضاء بحسب الوجود، لأنَّ الوجود إما ذهني أو خارجي.

ثمَّ عرَّف الوجوب والامتناع والإمكان، وبَيَّنَ في الوجوب.

ثمَّ قال: وكذا الامتناع والإمكان؛ أي: كذا بيان الامتناع والإمكان؛ يعني: متى وُجِدَ المعرَّف وجد المعرَّف، ومتى فُقِدَ فُقِدَ، فعُلِم من تعريف الوجوب والامتناع والإمكان أنَّها اعتباريات؛ لكونها نسبيةً، وستعلم أنَّ النسب اعتبارية.

وههنا وجه آخر يختص بالامتناع والإمكان، وهو أنَّا بَيَّنَّا أن اقتضاء الذات فيهما إنَّما هو بالنظر إلى نفسهما، وبحسب العقل لا بحسب الخارج، فيكون بحسب الخارج اعتباريًا بوجه ما، وله مدخل في حقيقتهما، فهما أيضًا كذلك.

فإن قلت: نحن نعلم ضرورة[4] أن امتناع اجتماع النقيضين، وإمكان زيد قبل حدوثه، أمران متحققان في الخارج، سواء وجد فَرْضُ فارض أو لا.

قلت: معنى الامتناع كما عُرِفَ ضرورةً العدم باقتضاء الذات بالنظر إلى نفس الذات، وتعقُّلِ العقل.

وهذا المعنى حاصل لاجتماع النقيضين، فيتحقق في الخارج أنّه بالنظر إلى نفسه، والعقل يقتضي ضرورة عدمه، فيُظَنُّ أن الامتناع أمر خارجي، وكذا[5] حكم الإمكان، لأنّه عُرِفَ أنّه عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب الذات، وعُلِمَ أن هذا بالنظر إلى ذات الممكن والعقل متحقق، فيُظن كونه متحققًا في الخارج على أنَّهُ أمر عدميٌّ اعتباريٌّ.

فإن قلت: لو كان اقتضاء الذات الإمكان موقوفًا على الوجود الخارجي، والإمكان موقوف على الاقتضاء -لأنَّ المقتضي بدون الاقتضاء محال- لكان الإمكان موقوفًا على الوجود الخارجي، لكن الوجود موقوف على الإمكان، فيلزم الدور.

قلت: المراد أن الاقتضاء الخارجي موقوف على الوجود الخارجي، لا الاقتضاء بحسب نفس الأمر، والعقل والإمكان لا يتوقف على الاقتضاء الخارجي، بل على الاقتضاء بحسب نفس الأمر، فلا يلزم الدور.

[الفصل الثاني: فيما قالوا في وجود الواجب]

قال: «الفصل الثاني» إلى آخره.

أقول: قد عُرِفَ في الفصل السابق تحقيق القول في الوجوب والامتناع والإمكان، فأراد في هذا الفصل والفصل الآتي إيراد ما وجد في كتبهم من أبحاث الوجوب والإمكان، وهذا الفصل مشتمل على أبحاث الوجوب.

اختلفوا في وجوديَّةِ الوجوب، واحتجَّ من قال إنّه وجودي بوجوه:

فالأول: أن الوجوب أكّد الوجود[6]، والوجود لا يتأكد بالعدم، لأنّه نقيضه، فيكون الوجوب وجوديًا.

وفيه نظر؛ إذ لا نُسَلِّمُ أنَّ العدم مطلقًا نقيض الوجود، بل ما هو انتفاؤه، ولأنَّ نفي قابلية العدم مؤكِّدٌ للوجود؛ لأنّه إذا صدق على شيء أنّه ليس قابلاً للعدم يلزم أن وجوده ضروري، فنفي قابلية العدم مؤكد للوجود، مع أنّه عدمي، لكون القابليَّة وجوديَّة؛ إذ معنى القابلية: أنّه يصحُّ أن يتصف به، وهذا أمر وجوديٌّ.

الثاني: الوجوب مقتضٍ لثبات الوجود، والعدم لا يقتضي ثبات الوجود.

(1) في ب: «نفسها».

(2) يعني: إذا وجد الواجب والممكن والممتنع في الذهن، يقتضي ذاتها الوجوب والإمكان والامتناع فيه، وإلا فلا، من حاشية أ.

(3) [أ: 28/ب].

(4) زيادة من ب: كلمة «ضرورة».

(5) [ب: 30/ب].

(6) لأن الوجوب ضرورةالوجود، ومتى كان الشيء وجوده ضروريًا يكون وجوده لازمًا له فحينئذٍ يكون الوجوب مقوّيًا له، من حاشية أ.

وفيه نظر؛ إذ المقتضي لثبات الوجود في الواجب، إنَّما هو ذاته التي هي سببه التام لا وجوبه.

الثالث: ما قاله الإمام[1] من أن الوجوب نقيض اللاوجوب المحمول على المعدوم، وما هو محمول على المعدوم يكون عدميًّا، وإذا كان اللاوجوب عدميًّا يلزم أن يكون الوجوب وجوديًّا؛ لأنَّ عدم العدم وجود.

وفيه نظر، لما بَيَّنَّا أن نقيض العدمي جاز أن يكون عدميًّا، كما في العمى واللاعمى.

وأيضًا قد ثبت في علم المنطق أن المعدولة تقتضي وجود الموضوع، واللاوجوب محمولٌ عدوليٌّ، فلا يصدق على المعدوم[2]، بل الصادق بالنسبة إلى المعدوم إنَّما يكون سلب الوجوب بأن يُقال: المعدوم ليس بوجوب، لا أنّه لا وجوب، وإذا كان الصادق سلب الوجوب، لا يلزم كون اللاوجوب عدميًّا، فلا يلزم كون الوجوب ثبوتيًّا.

احتجَّ من أنكر كونه ثبوتيًّا بوجوه:

فالأول: لو كان ثبوتيًّا، لكان إما نفس ماهية الواجب أو داخلاً فيها أو خارجًا عنها، ولا سبيل إلى شيء منها، أمّا الأول والثاني، فلأنَّ الوجوب نسبة بين الماهية والوجود، والنسبة متأخرة، ونفس الحقيقة وجزؤها ممتنع أن يتأخر عنها، وأيضًا الثاني: ممتنع بوجه آخر، وهو أنّه يلزم تركُّبُ الواجب، وهو محال. وأمّا الثالث، فلأنّه يقتضي جواز كون الواجب ممكنًا، لأنَّ الوجوب لو كان خارجًا عن حقيقة الواجب يكون وصفًا لها، ووصف الشيء محتاج إليه، فيكون الوجوب بالذات محتاجًا[3]، والمحتاج ممكن، والممكن جاز زواله، فيكون وجوب الواجب جائز الزوال، وإذا زال الوجوب صار الواجب ممكنًا، فيكون جواز زواله مستلزمًا لجواز صيرورة الواجب ممكنًا، وهو محال، لاستحالة الانقلاب كما مَرَّ.

والجواب: أنّه لا يلزم من إمكان الشيء جواز زواله، لأنَّ الممكن ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه، لا أنّه جاز أن يزول أو يوجد، وقد مَرَّ أن الممكن قد يجب بغيره، وههنا وجب الوجوب بذات الواجب، لما علم أن الوجوب ناشئٌ عن ذات الواجب، وما يجب بإيجاب ما يمتنع زواله بذاته يماثله في امتناع الزوال.

الثاني: لو كان الوجوب وجوديًّا، لكان له وجود، فيشارك غيره من الموجودات في الوجود ويمتاز عنها بخصوصيته، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون وجوده غير ماهيته، فإن وجب اتصاف ماهيته بوجوده، لكان للوجوب وجوب، وتسلسل، وإن لم يجب اتصافها به لأمكن زواله عنها، وعند زواله لا يبقى الواجب واجبًا.

والجواب: ما مَرَّ أن الممكن قد يجب بغيره، فلا يمكن زواله.

الثالث: ما ذكره الإمام في الملخص[4] أن الوجوب نسبة بين الحقيقة والوجود، فيكون خارجًا قائمًا بالحقيقة، وحينئذٍ يكون محتاجًا، فيكون ممكنًا، وكل ما هو ممكن فإنَّما يجب بوجوب سببه ضرورة، وسببه ذات الواجب، ويلزم أن يكون للواجب وجوب قبل هذا الوجوب، وعاد الكلام في ذلك الوجوب، وتسلسل.

والجواب: أنّه يكون وجوبه بذات الواجب، لا بوجوب ذاته.

الرابع: ما ذكره الإمام أيضًا في الملخص[5]، وهو: أنَّ حقيقة الوجوب استحقاق الوجود، واستحقاق الوجود مقدَّمٌ عليه، فلو كان هذا الاستحقاق ثبوتيًّا، لكان ثبوت الصفة للموصوف قبل وجود الموصوف، وذلك محال.

وجوابه: أن الوجوب كيفية نسبة الوجود إلى الحقيقة فيتأخر عنه.

هذا ما قيل في الوجوب مع ما ورد عليه.

والحقُّ أنّه وجوديٌّ لما مَرَّ من تعريفه أنّه ضرورة الوجود باقتضاء الذات، لكنه اعتباري كما عرفت ثَمَّةَ.

---

(1) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص56.

(2) [أ: 29/أ].

(3) [ب: 31/أ].

(4) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص76.

(5) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص82.



[الفصل الثالث: في الإمكان]

قال: «الفصل الثالث» إلى آخره.

أقول: اختلفوا في الإمكان، فقالت الفلاسفة: إنّه وجودي، وأنكره أهل الملة.

واحتجّت الفلاسفة على كونه وجوديًا بوجوه[1]:

فالأول: الإمكان مقابل للامتناع، والامتناع عدمي، فيكون الإمكان وجوديًا.

والجواب: أنّه ليس نقيضًا للامتناع حتى يكون عدمًا للعدم، ويلزم كونه وجوديًا. ولئن سُلِّم أنّه نقيضٌ له، لكنه قد بَيَّنّا أن نقيض العدمي جاز أن يكون عدميًا، كالعمى واللاعمى.

فإن قلت: أحد المتقابلين يجب أن يكون وجوديًا، ويكفي هذا القدر في مطلوب المعلِّل[2] سواءٌ كانا نقيضين أم لا.

قلت: لا نُسَلِّمُ أن أحد المتقابلين يجب أن يكون وجوديًا، فإنّه منقوض بالعمى واللاعمى، والجهل واللاحياة.

وعارضه الإمام[3] بأن الإمكان مقابل للوجوب، والوجوب وجودي، فيكون الإمكان عدميًا.

وفيه نظر، لأنّه ليس نقيضًا للوجوب، وكونه مقابلاً له لا يفيده؛ إذ جاز كون مقابل الوجودي وجوديًا كما في الضدين، وهذه الحجة في الإمكان الخاص؛ لأنَّ المقابل للامتناع والوجوب هو: الإمكان العام، لأنّه يعمُّهما[4]، ولو ثبت أن الإمكان الخاص وجودي، ثبت أيضًا أن الإمكان العام وجودي، لأنّه جزء الإمكان الخاص، وجزء الوجودي وجودي، ولو ثبت أنّه عدمي، ثبت أيضًا أن الإمكان العام عدمي، لأنَّ حقيقة الإمكان الخاص ليست إلا إمكانين عامين، فلو كانا وجوديّين يلزم أن يكون الإمكان الخاصُّ أيضًا وجوديًا.

الثاني: ما ذكر الشيخ[5] في كتبه أن الإمكان لو كان عدميًا، لما كان شيء من الأشياء ممكنًا؛ إذ لو كان الإمكان عدميًا صدق أن إمكان الشيء لا، ولا فرق بين قولنا: إمكانه لا وقولنا: لا إمكان له، والثاني يوجب نفي الإمكان فكذا الأول، فيلزم أن لا يكون شيء من الأشياء ممكنًا أصلاً ورأسًا، وبطلان الثاني ظاهر، فلا يكون الإمكان عدميًا.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنّه لا فرق بين قولنا: إمكانه لا، وقولنا: لا إمكان له، فإن معنى الأول: أنَّ إمكانه صفة سلبية، ومعنى الثاني: نفي الإمكان عنه، فأين أحدهما من الآخر؟ وأيضًا لو صحت هذه الحجة، يلزم أن لا يكون شيء من المعاني عدميًا؛ إذ يصدق أن يُقال: العمى ليس بعدمي، وإلا لما كان شيء من الأشياء أعمى؛ إذ لا فرق بين قولنا: عماه، ولا بين قولنا: الأعمى له، وكما أن هذا باطل فكذا ما ذكره، وهذا يشمل الإمكان الخاصّ والإمكان العام.

الثالث: نقيض الإمكان واللاإمكان، وهو عدمي لصدقه على المعدومات.

وجوابه: لا نُسَلِّمُ صدقه على المعدومات، لما مَرّ أنَّ المعدولة تقتضي وجود الموضوع، ولئن سَلّمنا، لكن قد عُرِفَ أن نقيض العدمي جاز أن يكون عدميًا، وهذه الحجة أيضًا شاملة للخاص والعام.

واحتجَ المِلِّيُّون على كون الإمكان عدميًا بوجوه:

الأول: لو كان الإمكان ثبوتيًا -وهو مقدَّمٌ على وجود الممكن، ولا بُدَّ له من محلٍّ لكونه صفة- فإن قام بالممكن، لزم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم، وهو محال، وإن قام بغيره، لزم قيام صفة الشيء بغيره، وذلك ضروري البطلان.

وقالت الفلاسفة: إنَّ إمكان وجود الشيء قبل وجوده يقوم بمادته، مثلاً إمكان وجود السيف المعين قائم، بمادة حصل منها في المعدن، وهي الحديد الذي اتُّخِذَ منه ذلك السيف؛ إذ يصدق على تلك المادة قبل وجود السيف أنّها يمكن أن تصير ذلك السيف. أو نقول: صدق حينئذٍ أنّه يمكن أن يحصل منها ذلك السيف، فإمكانه قام بها.

هذا ما قالوه، ومن البديهيّ أن صفة الشيء لا تقوم بغيره، سواء كان ذلك الغير مادته أو غيرها، وما قالوا في ترويج قيامه بمادته

---

(1) الرازي، المباحث المشرقية، مرجع سابق، ج1، ص119.

(2) [أ: 29/ب].

(3) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص79.

(4) [ب: 31/ب].

(5) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج2، ص63.



فساده بيّن على كل عاقل؛ إذ الأول: صفة صيرورتها سيفًا لا صفة السيف، وإمكان السيف صفته. والثاني: صفة السيف، لكنه ليس بقائم بمادته، وإذا عُرِفَ هذا فقد ظهر قوة هذا البرهان، ومَنْ أَنْصَفَ عَلِمَ حقيقةَ هذا البرهان.

فإن قلت: اتفقت الفلاسفة على أن الممكن: ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه، وأنَّ الإمكان هو: عدم اقتضائه الوجود والعدم، فحينئذٍ يكون الإمكان عدميًّا على رأيهم، فكيف ادعوا بعد ذلك أنّه وجودي؟

قلت: إنَّهم[1] ذهبوا إلى أن هذا رسم الإمكان، ورسم الوجودي جاز أن يكون عدميًّا، كقولهم: الجوهر موجود لا في موضوع.

الثاني: الإمكان نسبة بين حقيقة الممكن ووجوده، فلو كان وجوديًّا، لكان متأخرًا[2] عن الوجود، ويلزم أن يكون الممكن قبل وجوده إما واجبًا أو ممتنعًا، فيلزم الانقلاب، وهو محال، وهذا أيضًا برهانُ حقٍّ.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ أن الإمكان نسبة، بل هو كيفية نسبة، وأيضًا يمكن قلب هذه الحجة بأن يقال: لو كان عدميًّا وهو نسبة فيتأخر عن الوجود؛ لأنَّ النسبة متأخرة.

قلت: سواء كان نسبة أو كيفية نسبة يكون متأخرًا عن المنتسبَيْن، أمّا النسبة فظاهر، وأمّا كيفيتها فأظهر؛ لأنَّ كيفية الشيء متأخرة عنه، وأمّا القلب فغير صحيح؛ إذ النسب العدمية جاز تقدُّمها على المنتسبين، كالعدم، فإنّه نسبة عدمية بين حقيقة الشيء ووجوده مع تقدمه على الوجود.

الثالث: ما ذكره الإمام في الملخص[3]، وهو أنّه لو كان الإمكان ثبوتيًّا، لكان مشاركًا لغيره في الوجود ومخالفًا له بالخصوصيَّةِ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون وجوده غير ماهيته، وحينئذٍ لا يخلو من أن يجب وجوده لماهيته، أو أمكن، فإن وجب كان الإمكان واجب الوجود لذاته، ويلزم أن يكون الممكن واجبًا بذاته بالأَوْلى؛ لاشتراط وجود[4] الإمكان بوجود الممكن، فمتى كان المشروط واجبًا، كان الشرط أولى أن يكون واجبًا، وإن أمكن وجوده لماهيَّته، كان للإمكان إمكان آخر، وعاد الكلام في ذلك الإمكان، فإن كان وجوده ممكنًا لماهيته، وعلى هذا فتسلسل، وإن كان واجبًا يلزم وجوب الممكن كما مَرَّ، وهو محال.

وفيه نظر؛ لجواز أن يكون إمكان الإمكان عين ماهيته. ولقائل أن يقول: الإمكان نسبة بين الشيء ووجوده، أو كيفيَّةُ نسبةٍ بينهما، فكيف جاز أن تكون عين المنتسب؟

هذا ما قالوه في الإمكان.

وقد عُرِفَ أن الحقَّ حجج المِلِّيِّينَ، ويلزم منها: إما كون الإمكان عدميًّا كما قالوا، أو وجوديًّا اعتباريًا.

[خاتمة]

خاتمة: كل ممكن محفوف بوجوبين:

أحدهما: سابق على وجوده، وهو وجوب فيضانه عن علَّتِهِ التَّامَّةِ؛ لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة.

والثاني: لاحق، لأنّه ما دام موجودًا يكون واجبًا.

وهذا الوجوب يسميه المنطقيون: الوجوب بشرط المحمول؛ يعني: يكون المحمول ضروريًا ما دام ثابتًا للموضوع.

فإن قلت: لو كان الوجوب سابقًا على تحقق الممكن، والوجوب أيضًا ممكن، فيلزم تقدم وجوب آخر عليه، ولزم التسلسل، وكذا حكم الرُّجحان[5].

---

(1) [أ: 30/أ].

(2) [ب: 32/ب].

(3) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص113.

(4) لأن الإمكان صفة للممكن، ووجود الصفة مشروط بوجود الموصوف، من حاشية أ.

(5) يعني: قالوا: إن الممكن لو لم يترجح أحد طرفيه لم يوجد، فإذن لا بد له من رجحان، وذلك الرجحان أيضًا ممكن، فلا بد له من رجحان آخر، فلزم التسلسل، من حاشية أ.



قلت: إنّهما اعتباريّان فلا عبرة بتسلسلهما.

ثمَّ الإمكان قسمان:

أحدهما أصليٌّ، وهو المعنى المذكور؛ أي: عدم اقتضاء الذات شيئًا من الطرفين.

والثاني: الإمكان الاستعداديُّ، وهو: عند حصول الاستعداد وتحقق الشرائط وارتفاع الموانع، وسماه المتأخرون: الإمكان الوقوعي، لجواز وقوعه حينئذٍ بالفعل، بخلاف الأوّل، فإن تحققه لا يوجب إمكان الوقوع، لجواز أن يمتنع بالغير.

وقيل: الإمكان الاستعدادي هو: الاستعداد التام الذي يتحقق عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانـع.

وقالت الفلاسفة: الإمكان الاستعدادي يكون سابقًا على حـدوث الحـادث سـبقًا زمانيًـا، فـإذن لا بُـدَّ لكـل حـادث أن يكـون مسـبوقًا بحادث آخر؛ ليكون كل سابق مُقَرِّبًا للعلّة الموجودة إلى المعلول[1] بعد بعدها عنه، فلا بُدَّ لتلك الحوادث من محـل ليتخصـص الاسـتعداد[2] بوقت دون وقت، وبحادث دون حادث، وذلك المحلُّ هو المادة، فكل حادث مسبوق بمـادة وتغـير، وهـو الحركـة، والحركـة لا بُـدَّ لهـا مـن محرّك، وأُلزموا[3] من هذه القواعد قِدَمَ العالم، وخلله ظاهر؛ إذ لا نُسَلِّمُ أن الاستعداد التام سابق على وجود الحادث سبقًا زمانيًّا، لم لا يجوز أن يكون [4] معًا زمانيًّا؟

[الصحيفة السادسة: في العليّة والمعلوليّة]

قال: «الصحيفة السادسة: في لواحق الوجود والماهية ...» إلى آخره.

أقول: هذه الصحيفة في لواحق الوجود والماهية جميعًا، وهو الموجود، وتلـك اللواحـق هـي العلّيَّـةُ والمعلوليَّـةُ؛ إذ العلّيَّـةُ والمعلوليَّـةُ بالفعل إنّما تعرض للشيء المتحقق لا للماهية عنـد الحكـماء، ولهـذا قالـت[5] الحكـماء: الـمَوْجُوديَّةُ جـزء مـن الـمُوجَدِيَّةِ، والمـراد بالعليّـة والمعلوليّة: ما يكون بالفعل لا بحسب أنفس الأشياء، كما مَرَّ، فإن ذلك من عوارض الماهية.

فإن قلت: العلّة الغائيّة: علّة بماهيتها كما يجيء. وأيضًا العدم: علّة ومعلول عند المحققين.

قلت: العلّة الغائية ما لم تصر موجودة في الذهن، لم تصر علّة، والعدم إنّمـا يكـون علّـة ومعلـولاً عنـد التحقيـق، كـما في غـيره. فهـذه الصحيفة انقسمت قسمين؛ الأول: في العلّة، والثاني: في المعلول.

]القسم الأول: في العلّة[

الأول: فيه فصول.

[الفصل الأول: في أقسام العلل]

الفصل الأول: في أقسام العلل.

العلّة عند الحكماء: ما يحتاج إليه الشيء، والعلّة إما تامّة، وهي: جملة ما يحتاج إليه الشيء، وهي العلل الخمـس التـي يـأتي ذكرهـا، وبعضهم قيّد جميع ما يحتاج إليه بالقريبة.

فقال: العلّةُ التامّةُ، هي: جملة ما يحتاج إليه الشيء من العلل القريبة؛ لأنَّ البعيدة لا تأثير لها في المعلول، بل في العلّة التي تؤثر فيه، فإنَّ النحل لا يوجد الحلاوة في الذائقة، وإن أوجد العسل، بل موجد الحلاوة في الذائقة إنّما هو العسل، وهذا حق.

والعلل الغير التامة خمسة: العلّة المادية كالخشب للسرير، والصورية كصورة السرير، والفاعلية كالنجار والغائيـة كـالجلوس، والشرط كالآلة وزوال المانع.

ووجه الحصر في الخمس: أنَّ العلّة إما جزء للمعلول أو خارجة عنه، والأولى: تسمّى علّة الماهيّة؛ إذ الماهية مـن حيـث هـي محتاجـة

(1) [أ: 30/ب].
(2) [ب: 32/ب].
(3) في ب: «والتزموا».
(4) كذا في النسختين والصواب: «يكونا».
(5) في ب: «قال».



إليها. والثانية: تسمّى علّة الوجود؛ لاحتياج الوجود إليها.

وعلّة الماهية إما أن يكون المعلول بها بالقوة؛ أي: بالنظر إلى ذاتها، وهي: العلّة المادية، أو بالفعل، وهي: الصورية، وعلّة الوجود إما أن يكون بها الوجود؛ أي: تكون مفيدةً[1] للوجود أو لا. والأول: العلّة الفاعلية. والثاني: إن كان لأجلها الوجود فهي العلّة الغائية، وإلا فهي الشرط، ويندرج في الشرط عدة أشياء، كالموضوع، مثل الثوب للصبّاغ، والآلة كالقدّوم للنجار، والمعاون كالمعين للنشار، والوقت كالصيف للذي يصبغ الأديم، والدّاعية كالجوع للآكل، وزوال المانع كزوال الدَّجن للقصّار، وزوال الرطوبة للاحتراق، ولمّا كانت هذه الأشياء راجعة إلى تتميم العلّة الفاعليّة -إذ تأثير الفاعل موقوف عليها- جعلها الحكماء من قبيل العلّة الفاعلية، فلذلك جعلوا العلل أربعًا.

وذكروا في حصرها أن العلّة إما جزءٌ للمعلول أو لا؟ والأول: إما علّة مادية أو صوريّة كما مَرَّ. والثاني: إن كان لأجلها الفعل فهي الغائية، وإلا فالفاعلية.

فإن قلت: يلزم من هذا أن يكون الشرط فاعلاً، لأنّه مندرج تحت هذا القسم، وفساده واضح؛ إذ الثوب ليس بفاعل في الصبغ، وكذا زوال المانع وغير ذلك.

قلنا: إنّهم قالوا: علّة فاعلية بطريق النسبة، لا فاعل.

ثمَّ كل[2] واحدةٍ من هذه العلل قد تكون قريبة، وقد تكون بعيدة، إما من بابها بأن تكون مثلاً، مؤثرًا في المؤثر، كالنار في السخونة[3] المؤثرة في الاحتراق. ومادة للمادة، كالمادة الجسمية للخشب الذي هو مادة للسرير. وغاية للغاية، كالتعظيم للجلوس على السرير. وصورة للصورة، كالامتدادات والاتصالات للهيئة الاجتماعية. وآلة للآلة، كالآلة التي تُصْنَعُ بها الآلة. أو من غير بابها، كالمادة للفاعل، أو الصورة، أو الغاية، أو الشرط، والفاعل للمادة أو الغاية أو الشرط، وكذا الباقي.

ثمَّ بعض المعلولات قد تفتقر إلى جميع هذه العلل الخمس، كالسرير، وبعضها قد يفتقر إلى البعض، كالبسائط، فإنّها لا تفتقر إلى الجزء من المادة والصورة، بل إلى الثلاث الباقية.

وقيل: بعضها قد لا يحتاج إلى غير العلّة الفاعلية والغائية، كالمجردات. وهذا على رأي الفلاسفة.

وأمّا على رأي أهل الملة، فهذا غير جائز، لأنَّ ما صدر عن الله تعالى يكون بإرادته وقدرته، ومتعلق إرادته من الوقت والمادة وغير ذلك، وليس عندهم للمجردات وجود، فالمجرد غير واقع، لأنَّ الممكن لا يوجد عندهم بدون مادة وحيّز وغير ذلك، فلا يتحقق المعلول عندهم بأقل من الثلاث.

ثمَّ العدمي جاز أن يكون جزءًا للعلّة التامّة، كعدم المانع؛ إذ هو شرط، والشرائط داخلة في العلّة التامّة. وهل يجوز أن يكون جزءًا للعلّة الفاعلية أم لا؟ فيه خلاف؛ فمن زعم أن العدم لا يُعَلَّلُ به قال: لا، لأنَّ العدم نفي محض لا تأثير له أصلاً، فهم أكثر المتكلمين، ومن علم أن العدم يعلل به ذهب إلى أنّه يجوز، وهذا حق، لأنّا نعلم ضرورة أن عدم العلّة مقتضٍ لعدم المعلول، كما أن عدم طلوع الشمس يقتضي عدم النهار، أو وجود الليل. وإذا جاز أن يكون العدم علّة بنفسه، فكونه جزءًا للعلّة أولى، ولأنَّ وجود الغيم مع عدم طلوع الشمس يقتضي الظلمة الشديدة، وترك العبادة يوجب الذم، وأمثال هذه كثيرة، فإنكاره بعيد.

[الفصل الثاني: في العلّة الفاعلية]

قال: «الفصل الثاني» إلى آخره.

أقول: هذا الفصل في العلّة الفاعلية، وفيه بحثان:

الأول: العلّةُ الفاعليَّةُ، هي: ما يفيد تحقق الشيء، وهو إمّا مختار، وهو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، وإمّا موجب، وهو: الذي

---

(1) في أ: «مفيدًا».

(2) [ب: 33/أ].

(3) [أ: 31/أ].



يجب تأثيره شاء أو لم يشأ، كالشمس في إفاضة النور، والنار في إفاضة الحرارة[1]، وكل منهما إمّا علّة للوجود، بأن يحصل[2] نفس الوجود منه، أو علّة للبقاء بأن يحفظ الوجود بعدما حصل، وقد يكون الشيء الواحد علّة للوجود والبقاء معًا، لأنّ المؤثر إذا كان مفضيًا للوجود إفاضة تامّة -يستغني الأثر معه عن الغير، فيدوم بدوامه، كمماسة النار النار للاحتراق- فإنّها كافية في وجوده وبقائه، وككون الشمس طالعة في إفاضة وجود النهار وبقائه، وقد تكون علّة لأحدهما دون الآخر كالبنّاء، فإنّه مع أفعاله المخصوصة علّة لوجود البناء دون البقاء، فإن البقاء إنّما يكون بشدة التئام الأجزاء والدعائم والأساطين، وعدم ورود المهدم، فعُلِمَ أنّ علّةَ البقاء قد تبقى بإفاضة الوجود، كما في مماسة النّار وطلوع الشمس، وقد تبقى بمحافظته كما في شدة الالتئام.

ثمّ علّة البقاء جاز أن تكون مع الحدوث، كما في البناء، فإن علّة بقائه وهي شدة الالتئام والدعائم -وغير ذلك كما مَرَّ- مع حدوثه، وجاز أن تكون بعد الحدوث[3]، كاشتعال الفتيلة بمماسة النار، فإنّه يحصل بها، وبقاؤه يفتقر إلى انضياف الدُّهن، فإذا أضيف إليه الدُّهن بقي وإلا فلا.

وأنكر أكثر المتكلمون علّة البقاء، لاعتقادهم أن الممكن حالة البقاء غني عن السبب، لكون وجوده حينئذٍ أولى من العدم، وسيجيء هذا البحث إن شاء اللـه تعالى.

البحث الثاني: اختلفوا في أن الواحد من جميع الوجوه -أي: يكون بسيطًا غير مأخوذ معه معنى آخر- هل يصدر منه بدون اختلاف الآلات والشرائط والقوابل أكثر من واحد أم لا؟

فقال المِلِّيُّون[4]: نعم. وأنكره الفلاسفة والمعتزلة.

أمّا إذا اختلف[5] الآلة أو الشرط أو القوابل، فاتفقوا على جواز صدور أكثر منه، مثال اختلاف الآلة، كما في شعاع الشمس، فإنّه يقتضي النضج بآلية الهواء الرطب، والاحتراق بآلية الهواء اليابس. مثال اختلاف الشرط، ما يكون في طبع الجسم، فإنّه يقتضي الحركة إلى حيزه، بشرط الخروج عنه والسكون فيه بشرط الحصول فيه. ومثال اختلاف القابل، كما في شعاع الشمس، فإنّه يؤثر في بعض الأجسام تأثيرًا يخالف تأثيره في آخر، بحسب قبولهما، كما في المعادن والنباتات وغير ذلك، فيسيل الدُّهن، ويجمد العجين.

وعلى هذا فبالحقيقة يكون أثر المؤثر واحدًا، وإنّما يختلف بضميمة الآلة أو الشرط أو القابل، بخلاف ما إذا لم يختلف شيء من الآلة والشرط والقابل، فإنّه لو حصل منه أكثر، وقد سقط حكم الآلة والشرط والقابل عن درجة الاعتبار، فيكون قد صدر منه أكثر من جهة واحدة، هذا تحقيق هذا الموضع.

والظاهر أن هذا رأي المتأخرين؛ إذ قول القدماء يدل على نفي صدور الكثرة مطلقًا. دلَّ عليه عموم حجتهم، وخصوص مذهبهم في العقول والنفوس، كما يجيء.

وإذا عُرِف هذا فلنرجع إلى ما قالوا، فقالت الفلاسفة والمعتزلة لو صدر من الواحد بالتفسير المذكور اثنان، فيكون مصدرًا لهما، فكونه مصدرًا لأحدهما غير كونه مصدرًا للآخر، بدليل أنّه قد يُتصوَّر كونه مصدرًا لأحدهما مع الذهول عن كونه مصدرًا لآخر، وهذا آية المغايرة، ولأنّ كونه مصدرًا لأحدهما نسبة بينه وبين ذلك الواحد، فكونه مصدرًا لآخر نسبة بينه وبين الآخر، والنسبة بين الشيء وبين غيره، غير النسبة بينه وبين الآخر ضرورة. وإذا كان المفهومان متغايران، فإمّا أن يكون أحدهما أو كلاهما داخلاً في حقيقة المصدر، أو لم يكن شيء منهما داخلاً، ولا سبيل إلى شيء منهما، وذلك لأنّه لو كان أحدهما أو كلاهما داخلاً، يلزم تركب المصدر، والتقدير أنّه بسيط، وإن كان كلاهما خارجًا، كانا معلولين للمصدر، لأنهما من مقتضيات ذاته، فكونه مصدرًا لأحدهما عين كونه مصدرًا لآخر، كما مَرَّ، وعلى هذا فإمّا أن ينتهي إلى التركُّب أو التسلسل، وكلاهما محال، هذا هو المشهور في كتب الفلاسفة.

والجواب: أن كون الشيء مصدرًا لآخر أمر إضافي، وستعلم أن الإضافات كلها اعتباريات، وحينئذٍ نختار أنّهما خارجان عن ذات المصدر.

---

(1) لأن ظهور النور في الشمس وظهور الحرارة في النار غير متوقفين على إرادتهما ودواعيهما، بل هما متلازمان لذاتيهما، من حاشية أ.

(2) في ب: «يتحصل».

(3) [ب: 33/ب].

(4) [أ: 31/ب].

(5) كذا في النسختين والصواب: «اختلفت».



قولهم: حينئذٍ يكون المصدر مصدرًا لهما.

قلنا: الأمر الاعتباري لا يحتاج إلى العلّة، وحينئذٍ لا يلزم التسلسل، هذا الجواب ذكره الإمام[1]، وهو لا يقطع الكلام؛ لأنّهم يُنازِعون في كون الإضافات اعتبارية، ويؤول البحث إلى هذا، وبقي في حيز القيل[2] والقال.

بل الطريق أن يقال: لا يخلو من أن يكون كونه مصدرًا صفةً حقيقيةً أم لا، فإن لم تكن، لا يتم ما ذكرتم، لأنّه حينئذٍ لا يحتاج إلى العلّة على تقدير الخروج، وإن كان صفة حقيقية يلزم المحال، لأنّه حينئذٍ يكون للمصدر جهة أخرى لها مدخل في التأثير، فلا يكون المصدر واحدًا من جميع الوجوه، والتقدير بخلافه.

فإن قلت: لا بُدَّ وأن تكون المصدرية مستثناه عن نفي الصفات في هذا البحث؛ أي: لا تكون للمصدر صفة إلا المصدرية؛ إذ كلامهم في الواحد الذي يكون مصدرًا، وحينئذٍ تكون المصدرية ساقطةً عن اعتبار الجهة.

قلت: إذا لم تُجعل المصدرية جهة أخرى غير الذات، يلزم وجوب أن يصدر من الواحد أكثر من واحد، وهو الأثر والمصدرية، فيبطل دليلكم. وأيضًا لو كانت المصدرية[3] صفة حقيقية، للزم صدور كثرة غير متناهية محصورة بين حاصرين من الواحد، لأنَّ الأثر صدر منه، ومصدريته أيضًا صدرت منه، وكذا مصدرية مصدريته، وعلى هذا إلى غير النهاية، مع أنّها محصورة بين الأثر والمصدر.

وأيضًا لو صحَّ ما ذكروا يلزم أن لا يصدر عن الواحد شيء أصلاً، وتقريره من وجهين:

الأول: لو صدر عنه شيء فكونه مصدرًا له مغاير له، لكونه نسبة بينه وبين أثره، ولأنّه يمكن تعقُّله مع الذهول عن كونه مصدرًا، فكونه مصدرًا إمّا داخل فيه، أو خارج عنه، ويلزم إما التركب أو التسلسل، كما ذكروا.

فإن قلت: المصدرية ههنا جاز أن تكون عين الذات بخلاف ثمّة، فإن الشيئين المتغايرين يمتنع أن يكونا عين شيء واحد.

قلت: ذِكْرُ الفَرْق بعد بيان المغايرة هَذَرٌ.

الثاني: لو صدر عن الواحد شيء، يلزم أن يصدر عنه اثنان، وهو محال بما ذكروا[4]، وذلك لأنّه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرًا لذلك الشيء مغاير له، كما بَيّنّا في الوجه الأول، وهو لا يجوز أن يكون جزءًا له، لامتناع التركب، فيكون خارجًا معلولاً له، فقد صدر عنه اثنان: المعلولُ، والمصدريَّةُ.

فإن قلت: نحن نجوِّز أن يصدر من الواحد أكثر، باختلاف الآلات والشرائط والقوابل، وههنا كذلك، لأنّه صدر المعلول عنه من جهة المصدرية، والمصدرية من جهة مصدرية أخرى بينها وبين المصدر.

قلت: حينئذٍ أبطلتم مذهبكم بالكلية، لأنّه حينئذٍ جاز أن يصدر من الواحد أشياء باعتبار المصدريات، وهذا عين مذهبنا. وأنتم في إبطال هذا. هذا تقرير ما في الكتاب[5].

وأيضًا ينتقض دليلهم بما جوَّزوا من صدور الأكثر باختلاف الآلات والقوابل والشرائط، لأنّه حينئذٍ يصدق أيضًا أن كونه مصدرًا لهذا بهذه الآلة غير كونه مصدرًا بتلك، أو بهذا الشرط أو بذلك، أو بهذا القابل وبذلك، فحجتهم داحضة بالكلية.

الحجة الثانية لهم: إذا صدر عنه أ و ب يلزم صدور أ عنه مع عدم صدوره من الجهة الواحدة، وذلك لأنّه لو صدر عنه أ و ب، و ب ليس أ، وليس أ عدم أ، فيلزم صدور أ عنه مع عدم صدوره من جهة واحدة، لأنّه واحد من جميع الوجوه، وذلك محال.

وجوابه: أنّه حينئذٍ يلزم صدور أ عنه، وصدور ما هو ليس أ لا صدور أ مع عدم صدوره.

---

(1) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص83.

(2) [ب: 34/أ].

(3) [أ: 32/أ].

(4) وهو أنه يلزم إما التركب وإما التسلسل، من حاشية أ.

(5) أي: الكتاب الأصل «الصحائف الإلهية».



حُكِيَ أن بَهْمَنْيار[1]، كان من حكماء المجوس، كتب إلى الرئيس أبي[2] علي بن سينا أن يرشده إلى برهان يُعَوَّلُ عليه، فأفاده هذه الحجة[3]، وهو اعترض عليها بالاعتراض المذكور، فما وُجِدَ منه إلا السكوت.

وبيّن في الكتاب هذه الحجة على وجه يَسْتَتِرُ محل الاعتراض، لأنَّ فيما[4] ذكره الرئيس في غاية الظهور.

وتقرير ما في الكتاب، أنه إذا صدر عنه أ و ب، يلزم صدور أ عنه مع عدم صدوره من جهة واحدة؛ لأنَّ أ ليس ب، وليس ب نقيض ب، فإذا صدر عنه ب لم يصدر عنه ليس ب، لامتناع اجتماع النقيضين، فلم يصدر عنه أ وإلا لصدر ليس ب، فيلزم صدور أ مع عدم صدوره عنه، وكذا يلزم صدور ب وعدم صدوره؛ لأنَّ ب ليس أ، وليس أ نقيض أ، فإذا صدر عنه أ لم يصدر عنه ليس أ، لامتناع اجتماع النقيضين، فلم يصدر عنه ب وإلا لصدر ليس أ، فيلزم صدور ب مع عدم صدوره، ولا يلزم ذلك في المركّب، لأنَّ المركّب لا بُدَّ له من جهتين أو جهات، فجاز الصدور عن جهة وعدم الصدور عن جهة أخرى، كالجسم مثلاً، فإنّه جاز أن يصدر عنه بجهة الأبعاد الحصول في الحيز، وبجهة جوهريته عدم الحصول فيه، والمحال إنّما يكون[5] أن لو كان ذلك من جهة واحدة.

وهذا التقرير ليس في كتب القوم، وإنّما المسطور فيها ما ذُكِرَ أوّلاً، ولم يتعرضوا أيضًا إلى فائدة قوله: من جهة واحدة.

وجوابه: أن وجود الشيء جاز على وجهين؛ وجوده لذاته، ووجوده لغيره، كالسواد مثلاً، فإنّه جاز أن يكون وجوده بالنسبة إلى ذاته، وجاز أن يكون بالنسبة إلى غيره، بأن يكون ثابتًا له، ونقيض الأول سلبه عن ذاته، لا سلب وجوده عن الغير، لأنَّ اتحاد الموضوع شرط في التناقض، بل سلب وجوده عن الغير نقيض وجوده لذلك الغير، والأول جاز مع عدم[6] نقيض الثاني، بل كل موجود كذلك، فإن الإنسان موجود في ذاته، ومسلوب عن الفرس، وبالعكس، وكذا في غير ذلك من الأنواع والأشخاص، وحينئذٍ جاز وجود ب في نفسه مع سلب وجوده عن الغير، فجاز صدورهما معًا، ولا يلزم التناقض.

الحجة الثالثة: أنّهم استدلوا بتسخين النار وتبريد الماء، استدلالاً ضروريًا على اختلاف طبيعة النار والماء، فتغاير الآثار دليل على تغاير المؤثرات، فيكون تغاير الأثر مستلزمًا لتغاير المؤثر، فمتى لم يكن المؤثر متعددًا، لم يكن الأثر متعددًا.

والجواب: أن الاستدلال على تغاير المؤثر إنّما يكون بتخلف أثر كل واحد منهما عن الآخر، لا باختلاف الآثار، وذلك لأنّه متى تخلف التسخين عن الماء والتبريد عن النار عُلِمَ اختلافهما، ولئن سَلَّمنا ذلك في النار والماء، لكن هذه قضية جزئية، ودعواكم كلية، والقضية الجزئية لا تصحح الحكم الكلي، لجواز تخالف أحكام الجزئيات.

واشتهر بين المتأخرين حجة أخرى، زعموا أنّها كافية في هذا المطلوب، وهي: أنّه لو صدر عن الواحد من جميع الوجوه أ و ب، فجهة صدور أ عنه غير جهة صدور ب ضرورة، لاختلاف أ و ب، فيكون للمصدر جهتان، فلا يكون واحدًا من جميع الوجوه، والتقدير بخلافه.

ثمَّ قالوا: نعلم هذا من اعتبار أحوالنا، فإنا مع اختلاف الجهات فينا، لا تكثر أفعالنا إلا لتكثُّر إرادتنا وأغراضنا؛ إذ بإرادة واحدة واعتبار واحد، لا يحصل منا إلا شيء واحد.

والجواب عن الأول: أن هذا إنّما يصحُّ أن لو كان أ و ب متخالفين بالماهية، أمّا إذا لم يكن فلا.

فإن قلت: كل شيئين فُرِضا فلا بُدَّ وأن يتخالفا إما بالماهية أو بالشدة[7] والضعف، كالسواد الشديد والسواد الضعيف، أو بشيء من العوارض، وإلا لما تحققت الاثنينية، والمصدر كما أفادهما أفاد ما يختصُّ بكل منهما، والمختص لا بُدَّ وأن يخالف ذاتهما بالحقيقة، فقد صدر عنه مختلفان بالحقيقة.

---

(1) هو: أبو الحسن، بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني (توفي: 458هـ)، حكيم، من تلاميذ ابن سينا. كان مجوسيًّا وأسلم. له تآليف، منها: «ما بعد الطبيعة»، و«مراتب الموجودات»، و«التحصيل» في الفلسفة والمنطق، انظر ترجمته في:
- الزركلي، الأعلام، ج2، ص77.
- البغدادي، هدية العارفين، ج1، ص276.

(2) [ب: 34/ب].

(3) الجرجاني، شرح المواقف، مرجع سابق، ج1، ص436.

(4) كذا في النسختين والصواب: «ما».

(5) [أ: 32/ب].

(6) سقط من أ: «عدم».

(7) [ب: 35/أ].



قلت: لا نُسَلِّمُ أن حصول العرضي عنه يوجب اختلاف جهته، وإنَّما يوجب أن لو لم يكن صادرًا عنه بتوسط المعروض أو شرطيته، أمَّا إذا كان فلا، كما هو مذهبكم[1].

وأيضًا لو صحَّ هذا لوجب أن لا يصدر عن الواحدِ واحدٌ أيضًا؛ إذ كل شيء فرض فلا يخلو عن عرضي يخالفه بالحقيقة، كالتَّعَيُّن وغيره، وحينئذٍ يلزم اختلاف الجهة كما ذكرتم.

وعن الثاني: أن كل إرادة معينة مختصة بشيء واحد، فلا يحصل منها غيره ضرورة، وأمّا الإرادة من حيث هي فقد يصدر عنها أشياء.

هذه هي الحجج المسطورة في كتبهم مع ما ورد عليها.

والحقُّ أنّه جاز صدور الأكثر من الواحد، لما عُرِفَ في الصحيفة الثالثة: أن الإيجاد لا يمكن بدون صدور الاثنين؛ الماهية، والوجود.

فإن قلت: الماهية موصوفة، والوجود صفة، والموصوف متقدمٌ على الصفة، فيكون الصادر أولاً الماهية وبشرطيتها الوجود، فلا يكون صدور الاثنين من جهة واحدة.

قلت: تأثير المؤثر في نفس الماهية، وجعلها من حيث هي في الخارج، عين تحصيل وجودها؛ إذ بمجرد ذلك[2] التأثير والجعل يحصل الوجود، فلا يكون أحدهما واسطة للآخر، فيكون صدور الاثنين من الواحد من جهة واحدة.

وأيضًا ما ذكروه منقوض بالنقطة المركزية، فإن مفهوم كونها محاذية لهذه النقطة من المحيط غير مفهوم كونها محاذية لأخرى أيضًا من المحيط، فإن كان أحدهما أو كلاهما داخلاً في النقطة المركزية، لزم تركبها، وإن كانا خارجين تكون النقطة مصدرًا لهما، لأنّهما يصدران منها، ولزم إما التركُّب أو التسلسل، كما ذكروا بعينه، فدليلهم متحقق ههنا مع أن النقطة المركزية محاذية لأكثر من واحد.

فإن قلت: المحاذاة اعتبارية.

قلت: المصدرية أيضًا كذلك، فعليكم بيان الفرق.

وأورد طائفة من المتأخرين نقوضًا أخرى، فقالوا: لو صحَّ ما ذكرتم، لزم أن لا يُسْلَب عن الشيء الواحد أكثر من واحد، وأن لا يتصف الواحد إلا بواحد، وأن لا يقبل شيء واحد إلا واحدًا، وكل ذلك باطل.

وأجاب بعضهم عنها: بأن سلب الشيء عن غيره والاتصاف بغيره وقبول الشيء للشيء، لا يُعقل إلا بين اثنين، ونحن نجوِّزُ أن تصدر عن الواحد باعتبارات متغايرة، وانضمام أشياء معلولات كثيرة، بخلاف المصدرية، لأنّها عبارة عن كون الذات، بحيث يصدر عنها المعلول، وهذا المعنى لاحق للذات من حيث هي، لا باعتبار المعلول، فلا يحصل ههنا الكثرة.

وهذا ليس بشيء؛ إذ يمكن في السلب والاتصاف والقبول اعتبار هذا أيضًا، كما يُقال: كون الذات بحيث يسلب عنها شيء، وبحيث يتصف بأمر، وبحيث يقبل.

ثمَّ نقل عن المتكلمين شكَّان ذكرهما الإمام[3] في كتبه.

فالأول: لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد، يلزم أن لا يوجد شيئان إلا وأن يكون أحدهما علّة للآخر، إما بوسط أو بغير وسط؛ لأنّه حينئذٍ يصدر عن الله تعالى واحد، وعن ذلك الواحد واحد آخر، وعلى هذا إلى آخر الموجودات، وذلك باطل ضرورة؛ إذ نعلم ضرورة أن زيدًا ليس علّة عمرو[4]، ولا بالعكس، وكذا في غير ذلك.

وأجاب الإمام نصير الدين الطوسي، وكتب فيه رسالة مشتملة على عدة أوراق[5]، حاصلها: أنَّ معنى قول الفلاسفة: «إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» أنَّ الواحد بدون اعتبار شيء آخر معه لا يصدر عنه إلا الواحد، أمّا إذا اعتبر معه شيء آخر، فجاز أن يصدر عنه أكثر من واحد.

مثلاً إذا صدر عن الواجب أ جاز أن يصدر عنه مع أ واحد آخر كـ ب مثلاً، وعنه مع ب آخر كـ ج، وعلى هذا إلى غير النهاية، ثمَّ

---

(1) وهو: أن الأعراض تصدر عن الواحد بتوسط المعروضات أو شرطيتها، من حاشية أ.

(2) [أ: 33/أ].

(3) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص63.

(4) [ب: 35/ب].

(5) هي رسالة: «كيفية صدور الموجودات وعلمه تعالى بالجزئيات».



يصدر عنه مع كل اثنين منها واحد آخر، مثلاً يصدر عنه مع أ و ب واحد آخر، ومع ب و ج آخر، ومع أ و ج آخر، وعلى هذا في كل اثنين من تلك المعلولات الغير المتناهية، ثمَّ يصدر عنه مع كل ثلاثة منها واحدٌ آخر، وعلى هذا من كل أربعة وخمسة إلى ما لا يتناهى، وإذا صدر عنه هذه المعلولات الغير المتناهية، فعن كل واحد من تلك المعلولات يحصل مثل تلك العدة، بعين ما ذكرنا، فيلزم سلاسل غير متناهية، فحينئذٍ لا يلزم كون كل واحد من كل الشيئين علّة لآخر؛ لجواز أن يكون أحدهما من سلسلة والآخر من أخرى، هذا حاصل معنى تلك الرسالة.

وفيه نظر؛ لأنّه لو صدر عنه واحد، ثمَّ يصدر عنه مع ذلك الواحد واحد آخر، فيكون له تأثير في الأول بلا شرط، وفي الثاني بشرطية الأول، فكونه مصدرًا للأول بلا شرطٍ، غير كونه مصدرًا للثاني بالشرطية، ويلزم إما التركب، وإما التسلسل كما ذكروا.

فعُلِمَ أن هذا الجواب لا يناسب أصلهم، على أنهم ذهبوا إلى خلاف ذلك[1]؛ لأنّهم قالوا: صدر عن الواجب العقل الأول، وعن العقل الأول[2] عقلٌ وفلكٌ ونفسٌ، إلى العقول العشرة، كما يجيء من مذهبهم، وما قالوا: إنّه صدر عن الواجب والعقل الأول شيء آخر، ولعلهم إنَّما احترزوا عن هذا لئلا يلزم ما ذكرنا الآن.

بل يمكن أن يجاب عن هذا بما يناسب أصلهم، وهو أن يقال: إنَّما يلزم أن يكون أحد الشيئين علّة للآخر، أن لو كان كل موجود واحدًا من جميع الوجوه، وليس كذلك، فإن ما صدر عن الواجب أو عن غير الواجب، فلا بُدَّ له من وجود صادر عن الواجب، ومن ماهية تقبل ذلك الوجود عن الواجب، ومن إمكان، لأنَّ معلول الشيء لا بُدَّ وأن يكون ممكنًا، وحينئذٍ لا يجب صدور الواحد عنه، بل جاز أن يصدر عنه بكل جهة شيء آخر، وحينئذٍ لا يلزم أن يكون كل موجودين فُرِضا في سلسلة واحدة، فلا يلزم عليّةُ أحدهما للآخر.

الشكُّ الثاني: الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الأعراض، فقد صدر عنها شيئان، مع أنّها شيء واحد.

وفيه نظر، لأنَّ الجسمية ليست واحدة من جميع الوجوه، بل فيها كثرة من الأبعاد والماهية والتأليف والإمكان، فجاز أن يكون اقتضاء المكان للأبعاد، وقبول الأعراض للماهية.

وقالت الفلاسفة: الواحد أيضًا لا يكون فاعلاً وقابلاً معًا، لأنَّ الفاعلية غير القابلية ضرورة، فهما إما داخلان في ذلك الواحد أو أحدهما أو كلاهما خارجان، الأول والثاني يوجب التركُّب والثالث التسلسل كما مَرَّ، وقد ذكرنا جواب هذا وعرفته. وتمسَّكوا هنا بوجه يختصُّ بهذا البحث دون الأول، وهو أن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان؛ أي: جاز حصوله له، ونسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب؛ إذ يجب حصوله عنه، فلو[3] كان الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً لشيء، يلزم أن تكون النسبة الواحدة بالإمكان والوجوب معًا.

والجواب: أن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام، والإمكان العام لا ينافي الوجوب، لأنَّ معناه سلب الضرورة عن الجانب المخالف، وهذا يجتمع مع الوجوب.

فإن قلت: الإمكان هنا الإمكان الخاص، لأنَّ عند وجود القابل لا يجب وجود المقبول، كزيد القابل للكتابة، وإذا لم يجب وجوده ولا عدمه، يتحقق الإمكان الخاص.

قلت: سَلَّمنا أنّه لا يجب وجوده في بعض الصُّوَرِ، لكن لِمَ قلتم: إنّه لا يجب في شيء من الصور، بل يجب في لوازم الماهيّات؟ فإنّها قابلة للوازمها ضرورة، مع أنّه يجب وجود المقبول.

وأيضًا لو اشترطوا في تلك النسبة الإمكان الخاص، فكيف يمكنهم الاستدلال على نفي صفات الله تعالى، بأنّه لو كان له صفة يلزم أن تكون ذاته فاعلة وقابلة لها؟ وهو محال؛ لأنّه حينئذٍ تمتنع كونها قابلة لانتفاء الإمكان الخاص هناك.

---

(1) يعني: يصدر عن المعلول الواحد واحد، وعنه معه آخر، وعنه مع آخر واحد آخر، وعلى هذا إلى غير النهاية، ثم يصدر عنه مع كل اثنين منها واحد آخر، ثم يصدر عنه مع كل ثلاثة منها واحد آخر، وعلى هذا من كل أربعة وخمسة إلى ما لا يتناهى، وكذلك يصدر عن المعلولات الأخر معلولات بهذا الطريق، من حاشية أ.

(2) [أ: 33/ب].

(3) [ب: 36/أ].



[الفصل الثالث: في العلل الباقية]

قال: «الفصل الثالث: في العلل ...» إلى آخره.

أقول: إذا فرغ من أحكام العلّة الفاعلية، شرع في أحكام باقي العلل، وهي المادية والصورية والغائية.

العلّة المادية هي: ما به الشيء بالقوة؛ أي: هي من حيث هي لا تقتضي إلا كون الشيء بالقوة، كالخشب للسرير، والسطح والخط المحيط للدائرة، فإنّه يحصل من اجتماعهما صورة الدائرة.

وإنّما قيل العلّة المادية بالنسبة؛ لتندرج فيها[1] المادة الحقيقية، وهي المادة الأولى، يعني: هيولى الجسم، والثانية وهي: مادة المركّبات، كالخشب للسرير والحديد للفأس، وما يسدُّ مسدَّ المادة الحقيقية، كالسطح والخط للدائرة.

وكذا قيل: العلّة الفاعلية؛ ليدخل الفاعل، وهو المختار والموجب.

وكذا قيل: الصورية لتدخل الصورة الحقيقية، وهي: الهيئة المحسوسة، كالصورة السريرية، وما يجري مجراها، كالصورة النوعية.

وكذا الغائية؛ ليندرج فيه الغاية الحقيقية، وهي: ما تؤدي الطبيعة إليه، كحصول الثمر من الشجر[2].

وغاية[3] العرضية، وتسمّى العرض.

ثمّ المادة قد تحمل الصورة لا بمشاركة شيء آخر، كالهيولي للصورة الجسمية، وقد تكون بمشاركة آخر، إما مع الاستحالة كالخبز للصورة الدَّمِّيَةِ[4]، فإنّه قد يحمل الصورة الدَّمِّيَةِ بمشاركة جسم آخر من الأجسام الغذائية، ويكون ذلك مع الاستحالة من الحالة الخبزية إلى الحالة الدَّمِّية. وإما لا مع الاستحالة، إما مع الحصر، كالبدن مع النفس للصورة الإنسانية، فإنّه ينحصر حاملها في البدن والنفس، وكالسطح والخط لصورة الدائرة، أو لا مع الحصر، كالأشخاص للصورة العسكريّة، فإن حامل الصورة العسكريّة أشخاص لا تنحصر في حدّ، فإن العسكر قد يتحقق من ألف، ومن مائة ألف وما فوقها.

والصواب أن يقال: المادة إما شيء واحد أو أكثر، وهو إما مع الاستحالة أو لا، إما مع الحصر أم لا، لأنَّ المادة في الثلاثة الأخيرة هي المجموع، لا واحد منه[5].

ثمّ العلّة الصورية، هي: جزء يصير الكل به بالفعل، كالصورة السريرية للسرير، والصورة الحاصلة للدائرة باجتماع السطح والخط المحيط، والصورة التي تكون للبيت باجتماع أجزائه.

ثمّ الصور[6] البسائط، كصورة الماء مثلاً، لها ثلاث اعتبارات: باعتبار تسمّى: صورة، وهو اعتبار كونها مُقَوِّمَةً للنوع، ومبدأً[7] للآثار المختصة بالنوع.

وباعتبار تسمّى: طبيعة، وهو اعتبار كونها مبدأً قريبًا لتغيرات محلّها وثباته؛ إذ الطبيعة عرَّفها[8] الحكماء بأنّها: مبدأ قريب لتغيرات محلّه وثباته بالذات.

قوله: بالذات؛ أي: التغير والثبات الذاتيين لمحلّه، كتغير الماء مثلاً من السخونة إلى البرودة، فإن هذا التغير ذاتي للماء؛ إذ طبيعته تقتضي البرودة بخلاف تغيره من البرودة إلى الحرارة، فإنّه لا يكون إلا بخارجي، وكثباته على البرودة فإنّه بذاته، وإنّما قيّدهما بالذاتي؛ ليخرج ما هو مبدأ للتغير والثبات العرضي، كتغير الماء من البرودة إلى الحرارة بسبب ملاقاة المسخن، وكثباته على الحرارة بالمسخن، فإنّهما عرضيان، فلا يُسمَّى المسخن حينئذٍ طبيعة للماء.

وباعتبار تُسمى: قوة؛ إذ القوة عرّفوها بأنّها: مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث إنّه آخر. وسيجيء هذا التعريف بحقه في

---

(1) في أ: «ليندرج فيه».

(2) [أ: 34/أ].

(3) كذا في النسختين والصواب: «والغاية».

(4) نسبة إلى الدَّمّ.

(5) سقط من ب الفقرة جميعها.

(6) كذا في النسختين والصواب: «صور».

(7) المراد بالمبدأ: العلة الفاعلية لا العلة التامة، وإلا لاجتمع التغير والثبات معًا في الوجود، وهو محال، من حاشية أ.

(8) [ب: 36/ب].

موضعه.

وصورة الماء كذلك، فإنّه[1] توجب التغير في غير الماء من تبريد الأجسام وترطيبها، لأنّها لو تغايرت في البسيط، ولكل منها أثر، فيلزم أن يكون في البسيط مبادئ الآثار.

وفيه بحث؛ لأنَّ هذا إنَّما يصح في البسائط الحقيقية، لا كالماء؛ إذ فيه كثرة من المادة والصورة جسميةً ونوعيةً.

وأمّا المركبات فقد تتركب صورها[2] من صور بسائطها، كصورة الترياق، فإن صورته النوعية مركبة من صور بسائطه؛ إذ توجد خاصية مشتملة على خواصها، وكذا صور جميع المعاجين، وقد تتركب من اجتماع الأجزاء، كالصور الاجتماعية، كصورة البيت، فإنَّها متركبة من اجتماع أجزاء البيت.

ثمَّ العلَّة الغائية، وهي: ما لأجله الإيجاد، علَّة بماهيتها ومفهومها؛ إذ تقدمها إنَّما يكون في العقل، لأنَّ الفاعل ما لم يتصور الغرض من الفعل لم يفعله، فهي علَّة لعليّة العلَّة الفاعليّة. وهي متأخرة بوجودها عن المعلول، لأنَّ وجودها لا يحصل إلا بعد تحقق المعلول، فهي علَّة للمعلول بماهيتها ومعلولة له بوجودها.

ثمَّ الغاية، إما أن تترتب على السبب دائمًا أو أكثريًا أو متساويًا أو أقليًا، فإن كان ترتبها دائمًا أو أكثريًا تُسمّى غايةً ذاتيةً، كالموت على الذبح، فإنّه ذاتي، والإسهال على شرب السقمونيا، فإنّه أكثري. وإن كان مساويًا أو أقليًا، تُسمّى غايةً اتفاقيةً، كترتب وجدان الكنز على حفر موضع، فإنّه إنَّما يكون أقليًا، ومثال المساوي، كمن سافر إلى بلدٍ معينٍ لطلبِ شخصٍ مراتٍ فوجده في نصفها دون النصف[3].

وإنَّما سُمِّيَ الأول ذاتيًا؛ لأنَّ ما يكون بطريق الاتفاق، لا يكون دائمًا ولا أكثريًّا، بل يكون ذاتيًا للسبب، وهذا ظاهر. وما يكون مساويًا أو أقليًا يكون اتفاقيًا؛ إذ لو كان لذات السبب، لكان طرف الوجود راجحًا، وإنَّما يكون ذلك لتخلف بعض ما لا بُدَّ منه عن السبب في الأكثر، هذا فيما يكون أقليًا، فإن من جملة ما لا بُدَّ منه مسامتة الحفر للكنز، وهذا في الأكثر يتخلف عن السبب، وفي المساوي يتخلف مثل ما لا يتخلف.

ثمَّ الأمور الاتفاقية إنَّما تكون اتفاقية بالنسبة إلى من لا يعلم أسبابها، أمّا في نفس الأمر فلا اتفاقية؛ إذ كل أمر وقع، فلا بُدَّ له من سبب تام، فإذا قيس إليه لا يكون اتفاقيًا.

ثمَّ الفعل الاختياري، إن كان مبدؤه شوقًا تخيُّليًا فقط[4]، إمّا إلى لَذَّةٍ ما فهو: العبث، كاللعب باللحية، أو إلى حكمٍ ما فهو: الجزاف، كالحكم بأمر بدون حجة وفكر، وإن كان مع ملكة نفسانية باعثة بلا روية فهو: العادة، وإن كان مع روية وغرض[5] فهو: الكسب إن لم يكن بطريق الغلط، وإلا فهو فعل سهوي أو نسياني.

[الفصل الرابع: في إبطال الدور والتسلسل]

قال: «الفصل الرابع: ...»، إلى آخره.

أقول: هذا الفصل مشتمل على إبطال الدور والتسلسل.

أمّا الدور، وهو: توقف الشيء على المتوقف عليه، فباطل، لأنّه لو توقف شيء على المتوقف عليه، لزم توقفه على نفسه، لأنَّ الموقوف على الموقوف موقوف، مثلاً إذا توقف أ على ب، و ب على أ، لزم توقف كل منهما على نفسه، وإذا توقف على نفسه، لزم تقدمه على نفسه، وكلاهما محال.

فإن قلت: اتفقت الآراء على أن الماهية من حيث هي جاز أن تكون علَّة لشيء، كماهية الثلاثة للفردية، والأربعة للزوجية، والنار للحرارة، وحقيقة الواجب لوجوده، فحينئذٍ لم لا يجوز أن تكون ماهية أحدهما علَّة لتحقق الآخر، وتحقق الآخر علَّة لتحققه؟ وحينئذٍ لا يلزم توقف الشيء على نفسه، ولا تقدمه على نفسه، غايته أنّه يلزم أن تكون ماهية أحدهما علَّة لوجوده، لكونها حينئذٍ علَّةٌ لما هو علَّةٌ

(1) كذا في النسختين والصواب: «فإنها».

(2) لأنه لا يلزم أن صورة كل مركب مركبة من صور بسائطها، لأن صورة المعدن والنبات والحيوان غير مركبة من صور بسائطها، من حاشية أ.

(3) [أ: 34/ب].

(4) أي: يكون منبعثًا عن التخيل، وهو إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة به حالتي حضوره وغيبته، من حاشية أ.

(5) [ب: 37/أ].



لوجودها.

قلت: حينئذٍ لا يكون دورًا، لأنَّ الدور كما عرفت توقف الشيء على المتوقف عليه، وههنا ليس كذلك، ويعود المحذور، وهو توقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها، لأنَّ الماهية إذا كانت علّة لشيء فما لم تتحقق لم يتحقق معلولها ضرورة، لأنَّ المعدوم لا يُوجِد شيئًا في الخارج، فما لم تتحقق ماهية الثلاثة، لا تتحقق فرديتها، وكذا حكم النار مع الحرارة، والماهية غير متحققة في الخارج قبل الوجود، لما عُرِفَ أنها قبل الوجود غير متقرِّرَةٍ، فحينئذٍ يتوقف تأثير الماهية على وجودها، فيكون وجود معلولها متوقفًا على وجودها، فلو كان وجودها متوقفًا على وجود معلولها، لزم توقف الشيء على نفسه، وتقدُّمُهُ عليها.

فإن قلت: أنتم ذهبتم إلى أن حقيقة الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها في الخارج، فلو كان التأثير متوقفًا على الوجود، لزم تقدم وجود الواجب على نفسه، وهو محال.

قلت: حقيقة الواجب متقرِّرَةٌ في كونها تلك الحقيقة في نفسها، وبالنسبة إلى الخارج، وإلا لما كانت واجبة؛ إذ تحتاج حينئذٍ في ذلك إلى منفصل، فجاز أن تكون مقتضية لوجودها بدون شرط لوجود.

وأيضًا لو كان معلول الماهية صفةً موجبةً لوجود الماهية، لزم أن تكون الماهية علّة لوجودها، فيلزم أن تكون الماهية واجبة، والكلام في الممكن، وإن كان منفصلاً يمتنع تأثيرها فيه بدون الوجود؛ إذ لا شك أنَّ تأثير الماهية في المنفصل إنَّما يكون بعد الوجود، وإنَّما النظر في المتصل[1].

واعترض الإمام على قولهم: الموقوف على الموقوف موقوف، وقال[2]: العلّة القريبة تكفي في وجود المعلول، حتى لو فُرِضَ وجودها، يجب وجود المعلول، وإن لم توجد العلّة البعيدة، فالمعلول بالحقيقة لا يتوقف على العلّة البعيدة، فعلم أن الموقوف على الموقوف لا يجب أن يكون موقوفًا.

وجوابه: إن المعلول إذا لم يكن موقوفًا على العلّة البعيدة -على تقدير وجود القريبة مع عدم البعيدة- فلا يلزم أن يكون كذلك في نفس الأمر، وإنَّما يلزم أن لو كان ذلك التقدير واقعًا أو ممكنًا، وهو محال.

فإن قلت: التقدير واقع وممكن؛ إذ قد يحصل الابن من الأب مع عدم الجد.

قلت: العلّة البعيدة على قسمين، ما يجب[3] أن تكون عند وجود المعلول، كطلوع الشمس عند وجود النهار المعلول لشعاع الشمس، وما لا يجب، بل يجب أن يكون في الجملة كوجود الجد في الجملة لوجود الابن، لأنَّ عليَّته بالنسبة إلى الأب أيضًا بهذا المعنى، فعدم العلّة البعيدة ههنا مع العلّة القريبة إنَّما يكون أن لو أخِذ عدمها مع العلّة القريبة دائمًا، وهذا محال ضرورة.

فإن قلت: ههنا شكّان: فالأول: يصدق أ مساويًا[4] لـ ب، و ب مساوٍ لـ أ، ولا يصدق أن أ مساوٍ لنفسه، مع صدق قولنا مساوي المساوي مساوٍ. والثاني: الأبوَّة موقوفة على البنوَّة، والبنوَّة على الأبوَّة، وهذا دور فالدور واقع، وكذا في سائر الإضافات.

قلت: الجواب عن الأول: أنَّ نسبة المساواة واحدة بالقياس إلى طرفيها، وكذا نسبة التباين، فقولنا: أ مساوٍ لـ ب، معناه أ و ب متساويان، وكذا معنى قولنا: ب مساوٍ لـ أ معناه هذا، فقولنا: أ مساوٍ لـ ب، بعينه كقولنا: ب مساوٍ لـ أ في المعنى، وإنَّما التفاوت في اللفظ، ومعلوم أن المقدمة الواحدة لا تنتج شيئًا، بخلاف قولنا: أ موقوف على ب، و ب موقوف على أ، فإنّهما مقدمتان متغايرتان.

فإن قلت: نقول هكذا أ مساوٍ لـ ب، و ب مساوٍ لـ جـ و جـ مساوٍ لـ أ، ولا يصدق أ مساوٍ لـ أ مع تغاير المقدمات الثلاث.

قلت: هذا هو القياس المركب، وثبت في العلوم الحقيقية أن القياس المركب إنَّما ينتج أن لو أنتج كل من المقدمتين نتيجة، تنتج تلك النتيجة مع مقدمة أخرى نتيجة، وهي مع أخرى كذلك إلى أن ينتهي، وههنا نتيجة المقدمتين الأولين[5]: قولنا: أ مساوٍ لـ جـ وهي عين قولنا: جـ مساوٍ لـ أ، فلا تنتج شيئًا كما مَرَّ.

---

(1) [أ: 35/أ].

(2) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص92.

(3) [ب: 37/ب].

(4) في ب: «مساوٍ».

(5) كذا في النسختين والصولب: «الأوليين».



وعن الثاني: أن التوقف على قسمين: توقف التأخر، وهو: أن يكون الموقوف عليه بحيث متى لم يوجد لا يوجد الموقوف، كتوقف الكل على الجزء، والمعلول على العلّة، والمشروط على الشرط، والدور في هذا التوقف محال. وتوقف المعيّة، وهو: أن يكون الموقوف متوقفًا على كون الموقوف عليه معه، لا سابقًا، بحيث ما لم يوجد لم يوجد، بل بحيث لا يوجد إلا معه، كتوقف المضافات، ويُسمَّى هذا الدور دور المعيّة، هذا ما سنح لي في أبحاث الدور.

وأمّا التسلسل، وهو ترتب أمور غير متناهية، تَوَقُّفُ كل واحد على آخر، فباطل.

وذكر الحكماء في إبطاله وجوهًا نذكرها ههنا، مع ما يرد عليها وما سنح لنا.

والمشهور عند الحكماء[1]، أن السلسلة لو وُجِدَت، لكانت ممكنة، لتركُّبها من أفراد ممكنة، فلا بُدَّ لها من علّة مستقلة، والعلّة المستقلة ما لا تحتاج في التأثير إلى معاون، وتلك العلّة إما مجموع الآحاد أو كل واحد منها أو بعضها أو الخارج عنها، ولا سبيل إلى شيء منها.

أمّا الأول، وهو أن تكون العلّة مجموع الآحاد، فباطل، لأنَّ المجموع نفس السلسلة، فلو كان[2] العلّة هو، لزم[3] كون الشيء علّة لنفسه، وهو محال، لأنَّ العلّة متقدمة[4]، وتقدم الشيء على نفسه محال.

وكذا الثاني: وهو أن تكون العلّة كل واحد، لأنّه حينئذٍ يلزم توارد العلل المستقلة على معلولٍ واحد بالشخص، وسيجيء بطلانه.

وكذا الثالث: وهو أن تكون العلّة بعض الآحاد، لأنَّ ما يكون علّة للسلسلة، لا بُدَّ وأن يكون علّة لكل واحد من الآحاد؛ إذ لو كان بعضها بغيرها، لكانت العلّة مع ذلك الغير علّة مستقلة لا وحدها، والتقدير بخلافه، وإذا كانت علّة لكل واحد[5] من الآحاد، لزم كونها علّة لعلتها التي في السلسلة، لأنّها من جملة آحاد السلسلة، ولنفسها[6] لكونها من الآحاد، وذلك محال.

وكذا الرابع: وهو أن تكون العلّة خارجة عنها، لأنَّ الخارج من كل الممكنات لا يكون ممكنًا، بل واجبًا، فيلزم انتهاء السلسلة إلى واجب الوجود، وهذا هو المشهور.

وفيه نظر؛ إذ لا نُسَلِّمُ أن البعض ليس بعلّة.

قوله: لو كان كذلك يلزم كونها علّة لعلّتها ولنفسها؛ إذ علّة الكل لا بُدَّ وأن تكون علّة لكل واحد؛ إذ لو كان بعض الآحاد بالغير لزم أن لا تكون العلّة مستقلة.

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنها حينئذٍ لا تكون مستقلة، وإنّما يلزم ذلك أن لو لم يكن ذلك الغير جزءًا للعلّة، وحينئذٍ لا يلزم خروجها عن الاستقلال؛ لأنَّ الشيء إنّما يكون علّةً مع أجزائه، كما يكون ما بعد المعلول الأول إلى غير النهاية علّة للسلسلة، ويكون كل فرد من آحاد السلسلة واقعًا بجزءٍ منه.

فإن قلت: هذا البعض محتاج إلى العلّة أيضًا، ويعود الكلام في علته كما مَرَّ، ولزم الانتهاء إلى الواجب.

قلت: علّته تكون ما بعد معلوله الأول، وكذا علّة تلك العلّة، وعلى هذا إلى غير النهاية، ولا نُسَلِّمُ أن الخارج عن هذه الجملة خارج عن جملة الممكنات، وإنّما يكون كذلك أن لو اشتملت هذه الجملة على جميع الممكنات، ولئن سَلّمنا أن الخارج عنها واجب، لكن لا نُسَلِّمُ انتهاء الممكنات إليه؛ إذ ما لزم من قولكم إلا كون الواجب علّة للسلسلة لا انتهاء الآحاد إليه.

وشكّكَ[7] الإمام بأن الجملة والمجموع إنّما يُطلق على المتناهي.

قلنا: لا نُسَلِّمُ ؛ إذ يقال جملة متناهية وجملة غير متناهية، ولأنَّ الجملة عبارة عن أفراد مجتمعة سواء كانت متناهية أو غير متناهية.

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج3، ص21 - 22.

(2) كذا في النسختين والصواب: «كانت».

(3) [أ: 35/ب].

(4) أي: «على المعلول» من حاشية أ.

(5) [ب: 38/أ].

(6) أي: ولزم أيضًا كونها علّة لنفسها.

(7) في ب: «شكّك».

فإن قلت: يمكن معارضة هذه الحجة بأن يُقال: لو كانت السلسلة موجودةً لما كانت ممكنة، وإلا احتاجت إلى علّة، وذلك محال؛ لأنَّ علتها، إما نفسها، أو كل واحد منها، أو بعضها، أو الخارج عنها، ولا سبيل إلى شيء منها كما ذكرتم.

قلنا: جواب هذا سهل، لأنَّ هذا إثبات المحال على تقدير نقيض المدَّعى[1]، وهو مما يفيد المستدِلَّ فيُرَدِّدُ في لزوم ذلك وعدمه، بأن يُقال: لو كانت السلسلة[2] موجودة، لكانت إما ممكنة أو ليست بممكنة ولا سبيل إلى شيء منهما؛ أمّا الأول: فلما ذكرتم، وأمّا الثاني: فلما ذكرنا.

ويمكن تقرير هذا البرهان بوجه حسن، وهو أن يُقال: لو وُجِدَت السلسلة، فلا بُدَّ لها من علَّة مستقلة، وهي إما: ماهيتها، أو نفسها، أو بعضها، أو خارج عنها، أو المركب من الداخل والخارج.

والثلاثة الأُوَل مع الخامس باطل، فتعين الرابع، وهو: كون العلَّة خارجة. أمّا الأول: فلأنَّ ماهيتها لو كانت علَّة لها، يلزم كون السلسلة واجبة الوجود، لأنَّ الواجب ما تقتضي ذاته وجوده، وذلك محال، لكونها مؤلفة من الآحاد الممكنة. وأمّا الثاني، وهو: أن تكون نفسها؛ أي: الماهية مع التَّعَيُّن علَّة لوجودها، فهو محال أيضًا، وإلا يلزم تقدم الشيء على نفسه. وأمّا الثالث[3]، وهو: أن يكون البعض علَّة، فمحال أيضًا، لأنَّ أيَّ بعض فُرِضَ من السلسلة، كانت علَّة ذلك البعض أولى بعلية السلسلة من ذلك البعض، لأنَّ ما يقع به من آحاد السلسلة أكثر أولى بعليتها مما يقع به أقل، لأنَّ الأول حينئذٍ تأثيره في السلسلة يكون أكثر من الثاني، وعلَّة ذلك البعض يقع بها أكثر؛ إذ يقع بها ذلك البعض، وما يقع بذلك البعض، وذلك البعض لا يقع به إلا معلولاته، فعُلِمَ أن علَّة ذلك البعض أولى[4] بعلّيّة السلسلة. وكذا حكم الخامس، وهو أن تكون علتها من الداخل والخارج؛ لأنَّ كل داخل فرض يكون علته أولى بذلك كما مَرَّ، فتعين كون العلَّة خارجة.

فإن قلت: ههنا قسمان آخران وما بينتم بطلانهما، وهو: أن تكون العلَّة مركبة من الماهية والخارج، أو من النفس والخارج.

قلت: هما باطلان أيضًا، أمّا المركَّب من الماهية والخارج، فلما يُعلم في العلَّة الخارجة. وأمّا المركب من النفس والخارج، فلما بَيَّنَّا في القسم الثاني، وهو كون العلَّة نفسها من لزوم تقدُّم الشيء على نفسه.

وإذا عرفت هذا فنقول: إذا تعين القسم الرابع، وهو أن تكون العلَّة خارجة، فتلك العلَّة لا بُدَّ وأن تكون علَّة لبعض أفراد السلسلة؛ إذ لو لم تكن علَّة لشيء منها أصلاً يمتنع أن تكون علَّة للمجموع، لأنه متى تحققت تلك الأفراد، تحققت السلسلة، سواءٌ وُجدت هي أو لا، وإذا كانت علَّة لفرد من الأفراد يجب أن تكون طرفًا للسلسلة وتنتهي الأفراد بها؛ إذ لو كانت بعدها علَّة أخرى، لكانت هي داخلة في السلسلة لا خارجة، هذا خلف، فثبت انتهاء الآحاد بها، وبطلت السلسلة. ويلزم أيضًا كون تلك العلَّة واجبة؛ إذ لو كانت ممكنة لكانت لها علَّة أخرى فيلزم كونها داخلة في السلسلة، والتقدير بخلافه.

فبهذا عُلِمَ حكم المركب من الماهية والخارج، لأنَّ ذلك المجموع يجب أن يكون علَّة لفرد من أفراد السلسلة كما عرفت، ويلزم الانتهاء بهما؛ إذ لو كانت لهما علَّة أخرى فتكون للعلَّة الخارجة علَّة، فيلزم دخولها في السلسلة، ويلزم خلاف المقدَّرِ[5]. ويلزم أيضًا كونها واجبة كما مَرَّ.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون ما بعد المعلول الأول إلى غير النهاية علَّة للسلسلة،كما ذكرتم في الحجة الأولى؟ إذ لا يمكن حينئذٍ أنْ يُقال: علَّة ذلك المجموع -وهو ما بعد معلوله الأول- أولى بالعلّيّةِ؛ لأنّه مشتمل على علته وعلى غيرها من آحاد السلسلة، فيكون هو أولى من علته.

قلت: الأولوية إنّما تثبت لزيادة التأثير في السلسلة، لا لكونه أشمل؛ إذ لا مدخل لهذا في العلية، وعلّته أكثر تأثيرًا منه، لتأثيرها فيه وفيما صدر منه بخلافه، فإنَّهُ لا يمكن أن تؤثر في علّته وفيما صدر عنها؛ إذ هو من جملة ما صدر عنها.

قلت: الأشمل أكثر تأثيرًا؛ إذ لكل فرد تأثير في السلسلة، وما بعد المعلول الأول مشتمل على جميع المؤثرات دون علَّة، وما ذكرتم

---

(1) وهو: أن السلسلة غير موجودة، ونقيضه هو: أنه لو كانت موجودة يلزم المحال، من حاشية أ.
(2) سقط من ب: «السلسلة».
(3) [أ: 36/أ].
(4) [ب: 38/ب].
(5) في أ: «المقدور».



منقوض بالعلل البعيدة[1].

وقد سنح لنا برهان أحسن[2] وأخف من الجميع، وهو أن يقال: لا بُدَّ للسلسلة من علَّة مستقلة غير بعض منها؛ إذ كل بعض فُرِضَ فعلَّته أولى بالعلِّية كما مَرَّ، وتلك العلَّة لا بُدَّ وأن تُوجِدَ كل واحد من آحاد السلسلة، إمّا بوسط أو بغير وسط، وإلا لما كانت مستقلة، ولكل واحد من تلك الآحاد علَّة في السلسلة، فيلزم توارد العلل على معلولات مشخصة، وهو محال.

برهان آخر أعمُّ من الأول؛ أي: سواء كانت السلسلة من طرف العلَّة؛ أي: بتسلسل[3] العلل، أو من طرف المعلول؛ أي: بتسلسل المعلولات، أو من طرف العلَّة والمعلول جميعًا، أو تكون من غير العلل والمعلول، يدل هذا البرهان على بطلانه، والثلاثة الأُوَلُ كانت مختصة بما يكون من طرف العلَّة، أمّا الأول؛ فلأنَّ السلسلة لو فُرِضَت من طرف المعلول، لجاز أن تكون علتها العلَّة الأولى، فيكون بعضها علَّةً من غير محذور؛ إذ ليست لها حينئذٍ علَّة حتى يلزم كونها علَّة لعلتها، وتكون[4] ذاتها علَّة لوجودها. وأمّا الثاني، فكذا يجوز أن تكون علتها بعضها، وهي العلَّة الأولى، وليست لها علَّة حتى تكون أولى منها، وكذا البرهان الثالث؛ لأنّه مبني على هذه المقدمة[5].

وتقرير هذا البرهان أن نقول: لو وجد عدد غير متناهٍ، فلا بُدَّ وأن يكون مشتملاً على عدة الألوف، بأن يؤخذ كل ألف منها واحد، فعدَّةُ مائة ألف مائة، وعلى هذا وحينئذٍ لا يخلو من أن تكون عدة ألوفه مساوية لعدة آحاده، أو أكثر أو أقل، ولا سبيل إلى شيء منها، أمّا الأول، وهو: أن تكون مساوية، والثاني، وهو: أن تكون أكثر، فظاهر بطلانه، لأنَّ عدة آحاده تكون ألف مرة، مثل عدة ألوفه، وهذا ضروري، فيمتنع أن تكون عدة الألوف مساوية أو أكثر من عدة الآحاد. وكذا الثالث، وهو: أن تكون عدة الألوف أقل، لأنّها لو كانت أقل، لكانت آحاد السلسلة مشتملة على تلك العدة مع زائد، فعدة الآحاد تنقسم إلى جملتين: أحديهما: بقدر عدة الألوف، والأخرى: بالقدر الزائد، وهذا ضروري لا يستراب فيه، فحينئذٍ الجملة التي هي بقدر عدة الألوف، لا تخلو من أن تكون من الطرف المتناهي أو من الجانب غير المتناهي، وعلى كل تقدير يلزم تناهي السلسلة؛ هذا خلف.

أمّا إذا كانت من الطرف المتناهي، فظاهر؛ إذ لا بُدَّ وأن يكون لها مقطع، وهو مبدأ الجملة التي بقدر الزائد، ولا بُدَّ من وجود هذا المبدأ في السلسلة، وإلا لما كانت السلسلة من الجملتين، وكل مقطع فُرِضَ من السلسلة تكون الآحاد بينه وبين المبدأ متناهية، وإلا يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين؛ أي: المبدأ والمقطع، وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين بديهيّ الاستحالة، وإذا تناهت عدة ألوف السلسلة تناهت آحادها، لأنَّ مجموع الآحاد مؤلف من تلك العدة من الألوف، والمؤلف من جمل متناهية -وهي ألوف متناهية العدَّة- متناهٍ ضرورةً، وإلا يلزم أن لا تكون عدة الألوف متناهية.

وإذا كانت هذه الألوف من الجانب الغير المتناهي، يلزم أيضًا تناهي السلسلة؛ لأنَّ الجملة التي هي فضل آحاد السلسلة على عدة الألوف تقع حينئذٍ من طرف المبدأ، ولا بُدَّ وأن يكون بين المبدأ وعدة الألوف من السلسلة آحاد متناهية لما مَرَّ، فتكون الجملة التي هي الفضل متناهية، وحينئذٍ يلزم أن تكون عدة الألوف أيضًا متناهية، لأنَّ الفضل الذي هو أضعاف عدة الألوف، لأنّه تسعمائة وتسعة وتسعون مرة، مثل عدة الألوف، لمّا كان متناهيًا، كانت عدة الألوف أولى بالتناهي، ويلزم أيضًا تناهي السلسلة بالطريق الذي ذكرنا، وإن كانت السلسلة من الجانبين غير متناهية، فنفرض مقطعًا ونتمِّمُ البرهان في كل من الشقين.

فإن قلت: ههنا شُبَهٌ:

فالأول[6]: لا نُسَلِّمُ أن عدة الألوف، إما مساوٍ لعدة الآحاد، أو أكثر، أو أقل، لأنَّ هذا[7] من خواص الأعداد المتناهية.

---

(1) سقط من ب الفقرة جميعها.

(2) لأنه لا يرد على هذا البرهان سؤال حتى يحتاج إلى الجواب، بخلاف البرهان المتقدم عليه فإنه يرد عليه سؤال ويحتاج إلى جواب، فيكون حينئذٍ أحسن، من حاشية أ.

(3) [أ: 36/ب].

(4) في ب: «فتكون».

(5) [ب: 39/أ].

(6) كذا في النسختين والصواب: «فالأولى».

(7) [أ: 37/أ].



الثاني[1]: إذا كانت عدة الآحاد غير متناهية، كانت عدة الألوف أيضًا كذلك، وحينئذٍ لا نُسَلِّمُ لزوم المقطع.

الثالث[2]: لِمَ لا يجوز أن توخذ عدة الألوف في وسط السلسلة، لا في أحد جانبيه؟

الرابع[3]: لا نُسَلِّمُ أن عدة الألوف توجد مجتمعة، لِمَ لا يجوز أن تكون منتشرة في آحاد السلسلة في كل ألف واحد؟

والجواب عن الأول: أن من البديهيّ أن توجد عدة الألوف أقل من عدة الآحاد، لأنَّ عدة الآحاد ألف مرة مثل هذه الألوف، فقد انحصر.

وعن الثاني: أن عدة الألوف إذا كانت أقل من عدة الآحاد، فلا بُدَّ وأن تكون الآحاد مشتملة على جملتين، وهذا ضروري، فلا بُدَّ من مقطع العدَّةِ، وإلا لما كانت مشتملة على جملتين.

وعن الثالث: أن[4] وجودها في الوسط أيضًا يفيد تناهيها؛ لحصول المقطعين. المبدأ والمنتهى.

وعن الرابع: أنّه إذا ثبت كون عدة الألوف أقل من عدة الآحاد، لزم أن توجد فيها مجتمعة؛ إذ الأقل كما يوجد منتشرًا يوجد أيضًا مجتمعًا[5]، وهذا ضروري.

واستدل العلماء على بطلان التسلسل بوجوه:

فالأول: لو وجدت السلسلة، فبعد مرتبة من المبدأ أو مراتب جملة أخرى، وتكون الجملة الأولى مؤلفة من الجملة الثانية والقدر الزائد الذي حذف من المبدأ، وحينئذٍ لا يخلو من أن تنطبق إحدى الجملتين على الأخرى في نفس الأمر، بأن يقع الجزء الأول من أحديهما في مقابلة الجزء الأول من الأخرى، والثاني في مقابلة الثاني، والثالث في مقابلة الثالث، والرابع في مقابلة الرابع، وهلمَّ جرًّا، أو لا ينطبق، فإن انطبقت يلزم كون الجزء مثل الكل، وكون الشيء مع الشيء كهو لا معه، وذلك محال. وإن لم تنطبق ينتقص آحاد الثانية؛ إذ لو لم تنتقص لزم الانطباق، وإذا انتقصت انتهت. والجملة الأولى زائدةٌ عليها بواحد، إنْ أخذت الثانية بعد مرتبة واحدة، أو بقدر آخر متناهٍ، إن أُخذت بعد مراتب، فهي أيضًا متناهية؛ إذ الزائد على المتناهي بقدر متناهٍ متناه.

وهذا البرهان[6] يُسمّى بالبرهان التطبيقي، وهو منقول من الحكماء الأقدمين.

واعترض عليه طائفة، فقالوا: لا نُسَلِّمُ أنّه لو كانت آحاد الثانية أقل انتهت، فإن تضعيف الواحد مرارًا غير متناهية أقلُّ من تضعيف الاثنين بتلك العدَّة، مع أن تضعيف الواحد غير متناهٍ، وهذا بالحقيقة نقضٌ إجماليٌّ لهذه الحجة.

وللخصم أن يقول: النقض إنّما يتوجه بالمتحقِّق في الخارج، لا بالمفروض؛ إذ المفروض قد يستلزم الخلف، وتحقق الضعفين عين النزاع.

وقوم نقضوا هذه الحجة بالأزمنة الماضية، والحركات الخالية، والنفوس الناطقة، فإنّها عند القائلين بهذه الحجة غير متناهيةٍ مع جريان هذه الحجة فيها.

والقائلون بهذه الحجة تحيَّروا في دفع هذه النقوض فتكلَّفوا وقالوا: الشرط في لزوم التناهي بهذه الحجة كون الآحاد موجودة دفعة، إمّا مع ترتيب وضعي، كالخط الغير المتناهي، فإنَّ أبعاضه والنقاط المفروضة عليه موجودة دفعة مع ترتيب وضعي، أو مع ترتيب طبيعي، كالعلل والمعلولات الغير المتناهية، ليلزم من انطباق الجزء الأول من الجملة الأولى على الجزء الأول من الثانية انطباق كل جزء من أحديهما على جزء من الأخرى، والجملة على الجملة، ويلزم المساواة بالانطباق، والانقطاع بعدم الانطباق. وأمّا الذي لا تكون آحاده موجودة دفعه -كالأزمنة[7] الماضية، والحركات الخالية، أو تكون موجودة، لكن لا يكون لها ترتيب وضعي ولا طبيعي، كالنفوس الناطقة- فلا يلزم فيها ما ذكرنا، فجاز كونها غير متناهية.

وهذا ضعيف، لأنَّ المراد بالانطباق إن كان: أن يكون كل فرد من إحدى الجملتين في مقابلة فرد من الأخرى، فهذا لا يتوقف على

---

(1) كذا في النسختين والصواب: «الثانية».

(2) كذا في النسختين والصواب: «الثالثة».

(3) كذا في النسختين والصواب: «الرابعة».

(4) [ب: 39/ب].

(5) كما إذا فرضنا مئة غنم -مثلاً- بعضها سود وبعضها بيض، والسود أقل من البيض، فإن السود يجوز أن تجتمع ويجوز أن تتفرق، من حاشية أ.

(6) سقط من أ: «البرهان».

(7) [أ: 37/ب].



كونها موجودة معًا مع ترتيب، وإن كان المراد أن ينطبق بالفعل كل فرد على فرد، فذلك فيما ذكرتم محال، لأنَّ الجملة الثانية ليست مستقلة مغايرة الأجزاء للجملة الأولى، بل هي مفروضة من أجزاء الجملة الأولى، ولا يمكن أن يقال: تُخصَّص هذه الحجة بالقسم الأول، لأنَّ التخصيص إنَّما يكون في اللغويات بحسب إرادة القائل، دون العقليات، فإن أحكامها بحسب طبائعها، وذلك لا يَتخصَّص[1] بأحد المتساويين دون الآخر، ولا مدخل للإرادة فيها.

وقال الإمام: في هذه الحجة منعٌ دقيق لا أجد إليه سبيلاً، وحلُّ هذه الحجة أن نقول: إن أرادوا بالانطباق ما هو المشهور عند القوم، وهو اتحاد الأطراف كما مَرَّ من قبل، فنختار عدم انطباقهما.

قولهم: حينئذٍ انتقصت الثانية فتناهت.

قلنا: لا نُسَلِّمُ ، لِمَ لا يجوز أن يكون عدم انطباقهما لعدم الطرف، لا لتناهي الثانية؟ وإن أرادوا أنَّه يمكن لكل فرد من الأولى فردٌ من الثانية، نختار كونهما منطبقين.

قولهم: حينئذٍ يلزم تساوي الجزء والكل.

قلنا: لا نُسَلِّمُ التساوي، لم لا يجوز أن يكون ذلك لعدم تناهي أفراد الثانية؟ لأنَّه حينئذٍ لا تتناهى أفرادها إلى حد لا يبقى لفرد من الأولى فرد منها، لا لتساوي أفرادهما، وكذلك كما أنَّهم ذهبوا إلى أن الخردلة تنقسم عدة انقسام الجبل إلى غير النهاية، مع أنا نعلم ضرورة أن عدة أجزاء الخردلة أقل من عِدَّة أجزاء الجبل، لأنَّ الجبل أضعاف الخردلة.

وتحيَّر قوم من المتأخرين، كأثير الدين الأبهري[2]، ونجم الدين الكاتبي القزويني[3]، فذكروا فيه وجوهًا واهية:

منها أنَّه لا نُسَلِّمُ أن الثانية إن لم تنطبق على الأولى بالتوهم انقطعت، فإنَّه يجوز أن يكون عدم انطباقها عليها، لعجزنا عن توهُّم مقابلة أجزائها بأجزائها. وضعفه ظاهر، لأنَّهم ما قالوا: إنا نتوهَّم، بل قالوا: إنّهما تنطبقان في نفس الأمر، بأن يقع كل فرد من أحديهما في مقابلة فرد من الأخرى، أم لا تنطبقان، وحينئذٍ لا مدخل للتوهُّم في هذا.

ومنها أنَّه لا نُسَلِّمُ استحالة كون الناقص مثل الزائد على تقدير التطبيق، فإن التطبيق محال كما مَرَّ، والمحال جاز أن يستلزم المحال، ولا نُسَلِّمُ أنها لو انقطعت على تقدير عدم الانطباق، انقطعت في نفس الأمر، وإنَّما انقطعت أن لو كان التقدير في نفس الأمر. وضعف هذا أيضًا غير خفيٍّ، لأنَّ الانطباق واقع في نفس الأمر أولاً، وعلى كل تقدير يلزم أحد الأمرين.

وقد عُرِفَ أيضًا ما ذكروا في استحالة التطبيق.

الحجة الثانية: العدد الغير المتناهي محال في الخارج، لأنَّ كل عدد إما زوج أو فرد، لأنَّه إن انقسم بمتساويين فهو: الزوج، وإن لم ينقسم بمتساويين فهو: الفرد. وكل زوج هو أقل من فرد بعده بواحد، وكل فرد هو أقل من زوج بعده بواحد، وكل[4] عدد أقل من الآخر فهو متناهٍ.

أو نقول: لو كان بعده فرد أو زوج أو أكثر منه بواحد، لكان هو بين طرفين حاصرين، ابتداؤه وذلك العدد الذي بعده، وكل ما هو منحصر بين حاصرين، فهو متناهٍ ضرورةً.

---

(1) [ب: 40/أ].

(2) هو: أثير الدين، المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري السمرقندي (توفي: 663هـ)، منطقي، له اشتغال بالحكمة والطبيعيات والفلك. من كتبه «هداية الحكمة»، و«الإيساغوجي»، و«مختصر في علم الهيئة»، و«رسالة الإسطرلاب»، و«تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار» في المنطق، و«جامع الدقائق في كشف الحقائق» في المنطق، و«درايات الأفلاك»، و«الزيج الشامل»، و«الزيج الاختياري» يُعرف بالزيج الأثيري، انظر ترجمته في:

- الزركلي، الأعلام، ج7، ص279.

- البغدادي، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج4، ص16.

(3) هو: نجم الدين، علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني (توفي: 675هـ)، ويقال له دبيران، حكيم، منطقي. من تلاميذ نصير الدين الطوسي. له تصانيف، منها: «بحر الفوائد شرح عين العقائد»، و «الشمسية» رسالة في قواعد المنطق، و«حكمة العين» في المنطق والطبيعي والرياضي، و«المفصل شرح المحصل» لفخر الدين الرازي في الكلام، و«جامع الدقائق في كشف الحقائق» في المنطق، ورسائل: «الاعتراف بالحق»، و«إثبات واجب الوجود»، و«مناقشة تعليقات الطوسي في إثبات واجب الوجود».

- الزركلي، الأعلام، ج4، ص315.

- البغدادي، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج2، ص291.

(4) في ب: «فكل».



وفيه نظر؛ إذ لا نُسَلِّمُ أن كل عدد إما زوج أو فرد، بل ذلك من خواصّ العدد المتناهي.

قوله: لو لم ينقسم[1] بمتساويين كان فردًا.

قلنا: لا نُسَلِّمُ ؛ لجواز أن يكون عدم انقسامه، لكونه غير متناهٍ لا لكونه فردًا، فإنَّ العدد الغير المتناهي لا ينقسم بمتساويين ضرورة، لكن لا لكونه فردًا، وإنَّما ذلك صحَّ في العدد المتناهي.

وخفَّف بعضهم هذه الحجة[2] فقال: كل عدد قابلٌ للزيادة والنقصان، بأن يزاد عليه شيءٌ أو يُنقص عنه شيء، وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان فهو متناهٍ؛ لأنّه حينئذٍ يكون أقل من عدد آخر.

والجواب: أن الزيادة والنقصان إنَّما يمكن في العدد المتناهي، أو بالنسبة إلى الطرف المتناهي، أمّا بالنسبة إلى الجانب الغير المتناهي فلا، والمفيد ذلك، لأنّه لو زيد عليه أو نُقص عنه للزم التناهي.

الحجة الثالثة: لو تسلسلت العلل، فإن كان بين هذا المعلول -كالمعلول الأول مثلاً- وبين كل واحد من[3] علله علل متناهية، كان الكل متناهيًا؛ إذ السلسلة حينئذٍ تكون مركَّبةٌ من جمل متناهية، والمركب من الجمل المتناهية متناهٍ، وإن لم يكن بين هذا المعلول وبين علَّة من علله عللٌ متناهية، بل تكون غير متناهية، يلزم انحصار ما لا يتناهي بين الحاصرين، وهو محال، هذا ما ذكره شهاب الدين السهروردي[4] في كتابه المسمّى بالإشراق.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنّه لو كان بينه وبين كل واحد من علله عللٌ متناهية، كان الكل متناهيًا، وإنَّما يكون كذلك أن لو كانت عدة تلك العلل المتناهيةِ متناهيةً. أمّا إذا لم تكن فلا، والأمر كذلك، لأنّه على تقدير ترتُّبِ العلل إلى غير النهاية، يكون بينه وبين علله عللٌ متناهية إلى غير النهاية، فتكون عِدَّةُ تلك العلل غير متناهية.

وذكر قوم من المتأخرين في حلِّ هذه الحجة: أنّه لا نُسَلِّمُ أنّه لو كان بين هذا المعلول وبين كل واحد من علله عللٌ متناهية، كان الكل متناهيًا، وإنَّما يلزم ذلك أن لو كان جميع العلل واقعًا بينه وبين علَّة من علله، وذلك ممنوع بل هو أول المسألة. وضعف هذا ظاهر، لأنَّ هذا منع على المدلول دون الدليل، لأنّه بيَّن أنه إذا كان بيَّن أنّه هذا المعلول وبين كل واحد من علله عللٌ متناهيةٌ، كان الكل متناهيًا لتركُّبِهِ من أعداد متناهية، وهو ما منع هذه المقدمة ومنع المدلول، فعرفت أن الجواب ما ذكرنا.

الحجة الرابعة: لو وُجِدَت السلسلة، فإما أن تكون ممكنة، أو لا، ولا سبيل إلى شيء منهما. أمّا الأول، فلأنّها تقتضي وجودها، وما يقتضي وجوده لا يكون ممكنًا. وإنَّما قلنا: إنّها تقتضي وجودها، لأنَّ جميع ما لا بُدَّ لها حاصل في ذاتها، فتكون ذاتها مقتضية لوجودها. وأمّا الثاني، وهو: أن لا تكون ممكنة، فباطل أيضًا، لأنّها مركَّبة محتاجة إلى آحادها، فيمتنع أن لا تكون ممكنة.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أن جميع ما لا بُدَّ لها حاصل في ذاتها، لأنَّ وجود الأجزاء المُحتاج إليها مُحتاجٌ إليه، وليس بداخل فيها، لأنَّ وجود الجزء ليس بجزء.

فإن قلت: السلسلة عبارة عن تلك الموجودات، فتكون الوجودات داخلة في ذاتها.

قلت: إن كان المراد بوجود السلسلة: مجموع وجودات آحادها، فذلك حق؛ إذ وجود عدة الأشياء التي ليس بينها تركيب وامتزاج ليس إلا مجموع وجوداتها، وحينئذٍ يمتنع أن تكون ذات السلسلة علَّة لوجودها، لأنّها محتاجة إلى تلك الوجودات، لكونها داخلة فيها، فلو كانت علَّة لها لزم الدور. وإن كان المراد وجودًا قائمًا بالمجموع، فلا نُسَلِّمُ[5] أنّه متحقق؛ إذ ليس بين آحادها تركيب وامتزاج، حتى يكون لها

---

(1) [أ: 38/ب].

(2) بأن حذف بعض المقدمات، لأن هذه الحجة مركبة من المنفصلة والحملية، وحذف المنفصلة، من حاشية أ.

(3) [ب: 40/ب].

(4) و: أبو الفتوح، يحيى بن حبش بن أميرك، شهاب الدين، السهروردي، (توفي: 587هـ)، فيلسوف، ولد في سهرورد، ونشأ بمراغة، وسافر إلى حلب، فنسب إلى انحلال العقيدة. فأفتى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر غازي، وخنقه في سجنه بقلعة حلب. من كتبه: «التلويحات»، و«هياكل النور»، و«المشارع والمطارحات»، و«الأسماء الإدريسية»، و«الألواح العمادية»، و«حكمة الاشراق»، وغيرها، للمزيد انظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج8، ص140 .

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج21، ص207.

- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مرجع سابق، ج6، ص268.

(5) [أ: 38/ب].



وجود آخر غير وجودات الأجزاء.

[الفصل الخامس: في علَّة العدم]

قال: «الفصل الخامس: ...» إلى آخره.

أقول: قال الحكماء: عدم العلَّةِ علَّةٌ عدم المعلول، وأنكره المتكلمون، وقالوا: العدم لا يُعلِّل ولا يُعلَّلُ به.

واحتجَت الحكماء، بأن عدم المعلول لا بُدَّ له من علَّة، لامتناع ترجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، فذلك السبب إما وجودي أو عدمي، فإن كان وجوديًا، فلا بُدَّ وأن يكون موجبًا لخلل علَّة الوجود؛ إذ لو لم يكن مُخلاً بها، لامتنع تحقق عدم المعلول؛ إذ مع وجود العلَّة يمتنع عدم المعلول، فحينئذٍ ما لم يتحقق عدم العلَّة، لم يتحقَّق عدم المعلول، فتكون العلَّة عدم العلَّة، وإن كان سبب العدم عدميًا، كان عدم العلَّة قطعًا؛ إذ لو كان عدم الغير لما كان سببًا، لأنّه لو تحققت علَّة الوجود، تحقق وجود المعلول، سواء كان تحقق عدم الغير أو لا، ولو لم يتحقَّق تَحقُّقَ عدم المعلول، سواء تحقَّق هو أم لا[1].

هذا ما ذكروه، ولا حاجة إلى هذه التطويلات؛ إذ يكفي أن يقال: ليس غير عدم العلَّةِ علَّةً لعدم المعلول، لأنّه متى تحقق عدم العلَّة تحقق عدم المعلول، ومتى لم يتحقق لم يتحقق، سواء وُجِدَ غيره أو لا.

وللخصم أن يمنع احتياج عدم المعلول إلى العلَّة، لما ذهب إلى أن العدم لا يُعَلَّل.

احتجَّ المتكلمون: بأن العليَّةَ والمعلوليَّةَ إما أن تكونا ثبوتيتين أو عدميتين، فإن كان الأول، يمتنع قيامهما بالعدم، لاستحالة قيام الموجود بالمنفي، فيمتنع كون العدم علَّة ومعلولاً، وإنْ كانتا عدميتين، فكذا يمتنع كون العدم علَّة ومعلولاً، لأنَّ تأثير الشيء في آخر يستدعي حصول الأثر، وهذا يستدعي أصل الحصول للمؤثر، والعدم نفي محض، فيمتنع عنه التأثير، وكون العدم أثرًا.

وفيه نظر؛ لأنَّ العلِّيَّةَ والمعلوليَّةَ إنَّما يمتنع قيامهما بالعدم إذا كانتا وجوديتين حقيقيتين، أمَّا إذا كانتا اعتباريتين فلا، وسنبين فيما يجيء أنّهما اعتباريتان.

ثمَّ العدم: انتفاء الوجود، ونفي الوجود وإزالته من الأمور الواقعة؛ إذ كل أحد منا يمكنه أن يزيل وجود شيء وينفيه.

ثمَّ لا حاجة إلى هذا الترديد؛ إذ يكفي أن يقال: التأثير يستدعي حصول الأثر، وذلك يستدعي أصل الحصول، والعدم ليس كذلك.

والحقُّ: أنَّ عدم العلَّةِ علَّةٌ عدم المعلول، لأنَّ العلَّة هي موقوف عليها، والموقوف يرتفع بارتفاع الموقوف عليه ضرورة، فيكون عدم العلَّة سببًا لعدم المعلول.

وهم إن أرادوا بقولهم: «العدم لا يُعَلَّلُ» أنَّ العدم ليس له علَّةٌ، فذلك التزام الترجح بلا مرجح، وذلك غير جائز بالاتفاق، أو كون العدم من ذات الممكن، لأنَّ تحقق العدم حينئذٍ إن كان لذات الممكن، فيتحقق الأمر الثاني، وإن لم يكن لزم الأول، وإن أرادوا به أنّه لا يطلق عليه اسم المعلولية وإن كان كذلك، فذلك نزاع لفظي لا يليق بأهل المعنى.

وأيضًا هم صرَّحوا بالمُعْدِمِ، وسلموا أن الله تعالى يُعْدِمُ الأشياء، وهو القول بمعلولية العدم.

وأيضًا علّل العقلاء الضرب والتعذيب بعدم الفعل، لأنهم قالوا: إنَّما ضربته، لأنّه ما فعل ما أمرته، وما أنكر عليه العقل ولا أحد من العقلاء.

فإن قلت: قد ترتفع العلَّة مع بقاء المعلول، فكيف يكون عدم العلَّةِ عِلَّةَ عدم المعلول، كارتفاع البنّاء مع بقاء البناء؟

قلت: البنّاء وأفعاله علَّةٌ لحدوث البناء وإيجاده، فيلزم من ارتفاعه ارتفاع الحدوث والإيجاد، لا علَّة بقائه، حتى يلزم من ارتفاعه ارتفاع البناء، وقد بَيَّنَّا تحقيق[2] ذلك في فصل العلل الفاعلية.

---

(1) [ب: 41/أ].

(2) [أ: 39/أ].



[خاتمة]

خاتمة: المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامَّة؛ إذ لو لم يجب، فإمّا أن يبقى ممكنًا أو صار ممتنعًا، ولا سبيل إلى شيء منهما.

أمّا الأول؛ فلأنّه لو بقي ممكنًا، فلو فرضنا تحقُّقَهُ، فإنَّ تَوَقُّفَ تحققُّقِهِ على أمر زائد على علَّتـه التامَّـة، يلـزم أن لا تكـون العلَّـةُ التامَّـةُ تامَّةً. هذا خلف.

وإن لم يتوقف على زائد لزم الترجح بلا مرجح؛ لأنَّ التقدير أنّه ممكن مع تحقُّقِ علَّته التامة، فعلى تقدير تحقيـق الأمـر الممكـن لـزم أحد الأمرين الممتنعين، وهذا محال، فعلم أنّه ليس بممكن.

وأمّا الامتناع فمحال، لأنه لا يجوز أن يكون بالذات، لأنَّ الكلام في الممكن، والممكن لا ينقلب ممتنعـًا، ولا بـالغير لأنَّ الامتنـاع بـالغير، إنَّما يكون بوجود المانع، وجوديًّا كان المانع أو عدميًّا، والتقدير انتفاء المانع، لأنَّ الكلام عـلى تقـدير تحقـق العلَّـة التامـة، وهـي مسـتجمعة لانتفاء المانع. وهذا التقرير بديع.

والمشهور في كتب الحكماء، أنّه لو أمكن مع علَّته التامَّة، فإن[1] احتاج إلى زائد لم تكن العلَّة التامة تامة، وإلا يلزم الترجح بلا مرجح.

ولقائل أن يقول: إنَّما يلزم الترجح أن لو كان واقعًا، ولعلهم إنَّما تركوا فرض تحققه بناء على تسليم كونه واقعًا عند تحقق علَّته التامَّة.

ويمكننا أن نبيِّن هذا المطلوب بوجه حسن، وهو: أن نقول: متى تحققت العلَّة التامة -وهي: جملة ما يتوقف عليـه وجـود المعلـول- لزم أن يكون التأثير التام من المؤثر والقبول التام من المتأثر حاصلاً، لكونهما من جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول، وعند تحقُّقِهما يجـب وجود المعلول؛ إذ لو جاز لجاز أن لا يوجد مع تحققهما، وذلك محال ضرورة.

]القسم الثاني: في المعلول[

[الفصل الأول: في امتناع ترجح أحد طرفي الممكن لا لمرجح]

قال: «القسم الثاني: في المعلول ...» إلى آخره.

أقول: قد مَرَّ أن الصحيفة السادسة انقسمت قسمين؛ الأول: في العلَّة، والثاني: في المعلول. فإذا فرغ مـن أحكـام العلَّـة شرع في أحكـام المعلول.

فقال: اتفقوا على امتناع ترجح أحد طرفي الممكن بدون مرجح، إلا الشاذَّ من الطبيعيين، مثل ديمقراطيس[2] وأصحابه، فإنَّهم زعموا أنَّ وقوع السماوات اتفاقي، لأنّهم ذهبوا إلى أن أصل العالم العلوي أجزاء جسمانيَّةٌ كريَّةٌ متحركةٌ عـلى الـدوام؛ لعـدم أولويَّـةِ حصـولها في حيِّـز معين، لتشابه أجزاء الخلاء واتفق لها تصادم مخصوص، فتمانعت بسبب حركاتها المتقاومة، فتكونت السماوات.

وسيجيء تقرير قولهم في حدوث العالم.

وهذا الخلاف في ترجح الوجود بلا مرجح، وأمّا في طرف العدم، فقد ذهب إليه المتكلمون، لما مَرَّ أنّهم ذهبوا إلى أن العدم غير معلَّـلٍ، وقد عرفت ذلك.

احتجَّ العلماء على بطلانه بوجوه:

فالأول: ما ذكره الشيخ أبو علي ابن سينا[3]: أنّه لو وقع أحد طرفي الممكن بلا مرجح، فتخصَّصُ الممكـن بـذلك الطـرف دون الآخـر: إن كفى فيه ماهية الممكن، فذلك الطرف واجب للمكن، ويصير الممكن؛ إما واجب الوجود، أو ممتنع الوجود، فيخرج عن حيِّز الإمكان. وإن لم

---

(1) [ب: 41/ب].

(2) هو: فيلسوف يوناني ولد في أبديرا عام 460 ق.م، وتوفي سنة 360 ق.م، تلقى العلم على الماجية والكلدانية، فأخذ عنهما المنطق والهيئة، ثم تلقى الطبيعة على لوسيب، اشتهر بأنه الفيلسوف الضاحك، وصف نفسه بأن أحداً من معاصريه لم يقم بمثل ما قام به من رحلات، كان أغزر الفلاسفة إنتاجًا، حتى بلغـت كتبـه نحواً من ستين كتابًا، في الفلك، والنحو، والطبيعة والحواس والألوان والنبات، للمزيد انظر:

- الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج2 ص421.
- بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص507.
- الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ج1، ص607.

(3) انظر:

- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج3، ص20.
- ابن سينا، النجاة، مرجع سابق، ج1، ص370.



تكف فلا بُدَّ من انضياف أمر آخر إليه، فاحتاج إلى منفصل[1]، وهو المطلوب.

وفيه نظر؛ لأنَّ قوله: «وإن تكف ماهيته في تخصُّصِهِ بذلك الطرف، فلا بُدَّ من انضياف أمرٍ آخر إليه» بالحقيقة عين النزاع، لأنَّ الكلام فيما لا تكفي ماهيته في تخصُّصه بأحد الطرفين أنّه هل يحتاج إلى مرجح يُخصصه أم لا؟

فلقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنّها لو لم تكن كافية لزم الاحتياج إلى شيء آخر.

الثاني: ما ذكره الإمام[2]، وهو: أنَّ الممكن ما لم يجب لم يوجد[3]، وذلك[4] الوجوب لـمّا حصل بعد أن لم يكن، كان وصفًا وجوديًا، فيستدعي موصوفًا موجودًا، وليس هو ذلك الممكن، لأنّه قبل وجوده معدوم، فلا بُدَّ من شيء آخر يعرض له ذلك الوجوب بالنسبة إلى هذا الممكن، وذلك هو المؤثر.

وفيه نظر؛ لأنَّ الوجوب اعتباري، كما مَرَّ في لواحق الماهية، فلا يحتاج إلى محلٍّ موجود، ولا نُسَلِّمُ أنَّ ما لم يكن ثمَّ وُجِدَ يكون وجوديًّا، فإنَّ العمى قد يتحقق بعدما لم يكن، مع أنّه عدمي، وكذا كل عدمٍ حادث، ولئن سَلَّمنا أنّه وجودي حقيقي، لكن يمتنع قيامه بالمؤثر، لأنّه صفة الممكن، أو صفة طرفه، فلا يمكن أن يقوم بغيره، والقائم بالمؤثر إنّما هو الإيجاب لا الوجوب.

وقوله: فلا بُدَّ من شيء آخر يعرض له هذا الوجوب بالنسبة إلى هذا الممكن، كلام لا حاصل له.

وأيضًا لا يتمُّ هذا في طرف العدم، لأنَّ وجوبه جاز أن يقوم بالممكن، لأنَّ الممكن قبل عدمه موجودٌ، فجاز قيام الوجودي به، وهذه الحجة تناسب مذهب المتكلمين[5]، أن الوجود يحتاج إلى مرجح دون العدم.

الثالث: لو ترجح أحد طرفي الممكن لا لمرجح، كان ذلك الطرف أولى بالممكن لذاته؛ إذ لا بُدَّ وأن يكون الراجح أولى، وهذا محال؛ لأنَّ الممكن نسبةُ كلا طرفية إليه سواء.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنّه لو ترجح لا لمرجح، كان ذلك الطرف أولى بالممكن لذاته.

قوله: لا بُدَّ وأن يكون الراجح أولى.

قلنا: سَلَّمنا، لكن لا نُسَلِّمُ أنّه يكون أولى لذات الممكن.

وأكثر العقلاء على أن قولنا: أحد طرفي الممكن لا يترجح بلا مرجح، قضيةٌ بَديهيّةٌ؛ إذ يجزم به كل أحد، حتى الصبيان والمجانين، بل ما يكون من نوع آخر، فإن الحمار إذا أحسَّ بصوت الخشبة فزع؛ لما تقرَّرَ في طبعه وخياله أنَّ صوت الخشبة لا يكون بدون الخشبة، وهذا آية كون القضية بَديهيّة؛ إذ ليس البَديهيّ سوى أن يجزم به كل أحد.

واعترضوا على هذا بأن قولنا: «الواحد نصف الاثنين» أظهر وأجلى من قولكم: «أحد طرفي الممكن لا يترجح من غير مرجح»، والتفاوت يدلُّ على تطرُّقِ احتمال النقيض بوجه، وحينئذٍ لا يبقى اليقين التام فتنتفي البداهة.

والجواب: أنّه لا نُسَلِّمُ أن التفاوت يقتضي تطرُّقَ الاحتمال؛ فإن البَديهيّ ما يجزم به كل أحد لظهوره، فلو كان ذلك الظهور في بعض الصور أشدَّ، لما ضرَّ نفس ذلك الظهور الذي به الجزم، فجاز أن يكون بعض الأوّليات أجلى من البعض.

والعقلاء اتفقوا على أنَّ قولنا: الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون، أجلى البَديهيّات، وجاز أن يكون ظهور الحكم في الكل واحد، والتفاوت فيه يكون راجعًا إلى تصوُّر المحكوم عليه، والمحكوم به دون الحكم.

هذا تقرير أقوال العقلاء مع ما ورد عليه.

ويمكننا أن نستدلَّ على هذا المطلوب بوجه حسن، وهو أن نقول: أحد طرفي الممكن لا يمكن أن يقع بدون مرجح؛ إذ لو وقع، فإمّا أن يترجح ذلك الطرف على الطرف الآخر أو لا يترجح، ولا سبيل إلى شيء منهما. أمّا الثاني، وهو: أن لا يترجح فظاهر؛ لأنّه ما لم يترجح لم يقع؛ إذ

---

(1) أي: أمر خارج عن الممكن، والحاصل أنه إذا وقع أحد طرفي الممكن فلا بد له من ذاته وأمر منفصل، أما أنه لا بد له من الأمر الأول، فلأن ذاته قابل لهما، وهو شرط في حصول المقبول، وأما الأمر الثاني، فلأنه فاعل، من حاشية أ.

(2) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص73.

(3) وهو كما قال الحكماء: إن كل ممكن محفوف بوجودين؛ أحدهما سابق على وجوده، وهو وجوب فيضانه عن علته التامة، والآخر لاحق، من حاشية أ.

(4) [أ: 39/ب].

(5) [ب: 42/أ].



وقوع أحد الطرفين دون الآخر آية رجحانه؛ إذ ليس المراد بالرجحان سوى أن يكون ذلك الطرف أحرى بالوقوع، ولاتفاقهم على أن الممكن ما لم يجب لم يقع. وكذا الأوَّلُ لا سبيل إليه، لأنّه لو ترجح ذلك الطرف، فإما إن زاد على ذلك الطرف شيء لم يكن قبل ذلك، أو لم يزد أصلاً، فإن لم يزد شيء أصلاً، لا يتحقق الرجحان أيضًا لأنه زائدٌ، وإن زاد فثبوت ذلك الزائد، إمّا أن يترجح على لا ثبوته، أو لا يترجح، فإن لم يترجح لم يقع، كما مَرَّ[1]، وإن ترجح، فإما إن زاد عليه شيء أو لا، وعاد الكلام وتسلسل.

فإن قلت: هذه الحجة[2] كما تدلُّ على امتناع وقوع أحد طرفي الممكن بلا مرجح، تدلُّ أيضًا على امتناع وقوعه بالمرجح، وذلك لأنّه لو وقع بالمرجح، فإما أن يترجح ذلك الطرف على الطرف الآخر، أو لا يترجح، ولا سبيل إلى شيء منهما، كما ذكرتم.

قلت: لم لا يجوز أن يكون الزائد على الطرف المرجَّح، ويكون المرجح واجبًا، أو منتهيًا إلى الواجب، فلا يتسلسل؟

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون الزائد هو الرجحان فقط، فلو بينتم فيه التسلسل، فذلك واردٌ أيضًا فيما يكون الرجحان بالمرجح؟

قلت: الرجحان والأولويَّةُ والوجوب وما يجري هذا المجرى أمور اعتبارية، لكونها نسبة أو كيفيةَ نسبةٍ، وستعلم أنّها اعتبارية، ولأنّها متقدِّمة على الطرف ضرورة، والصفة الحقيقية للشيء لا تتقدَّم عليه بوجه من الوجوه، لكنها ليست بمحض الاعتبار، ومعناها: كون الطرف زائدًا على الطرف[3] الآخر، والزيادة لا يجوز أن تكون باتصافه بصفة حقيقية، لما عرفت من سبقها، بل بأن يوجد شيء يقتضي قوة ذلك الطرف، فيعتبر العقل منه، ومن اعتبار ذلك الطرف تلك الصفات.

ومن ههنا[4] لاح سرٌّ سنح منه برهان قاطع على هذا المطلوب، وهو: أن نقول: رجحان الطرف ليس إلا كونه زائدًا على الطرف الآخر، ولا يجوز أن تكون تلك الزيادة باتصافه بصفة حقيقية، لانتفائه وتحقُّقِ هذا المعنى، فهو إذًا صفة اعتبارية، وليست بمحض الاعتبار، كاعتبار الخمسة زوجًا، فلا بُدَّ من تحقُّقِ شيء غير ذلك الطرف يوجب قوته، فيعتبر العقل منه، ومن اعتبار ذلك الطرف بالقياس إلى الطرف الآخر معنى الرجحان، فذلك الشيء هو المرجح.

هذه هي الأبحاث في الترجح بلا مرجح.

وأمّا الترجيح بلا مرجح فيمتنع أيضًا في الموجب دون المختار؛ لأنَّ نسبة الموجب إلى الأشياء المساوية واحدة، لعموم فيضه، وعموم قبولها على تقدير المساواة، فلم يكن وقوع شيء منها أولى من وقوع الآخر، وإلا يلزم الترجح بلا مرجح؛ لتساوي فيضه بالنسبة إلى الجميع، وتساوي القابلية، فلا بُدَّ من مرجح مختصٍّ بذلك الطرف، يتخصَّصُ بواسطته تأثير الموجب به دون غيره، كما أن النار إذا أحاطت بالأجسام، فإنّما تؤثر في اليابس دون الرطب، والشمس إذا أشرقت على الأجسام، فإنّما يستنير بها ما يحاذيها.

وأمّا المختار: فجاز أن يُرجِّح أحد الطرفين من غير مرجح يختصُّ به، كالهارب إذا وصل إلى طريقين متساويين في اعتقاده، والجائع إذا وجد رغيفين متساويين عنده، فإنّه يختار أحدهما ضرورة، بل يجوز أن يرجح المرجوح، لأنَّ الإرادة صفة من شأنها أن ترجح أيَّ شيءٍ تعلقت به، راجحًا كان أو مساويًا أو مرجوحًا.

وهذا التفصيل ليس في كتب القوم، وما فرَّقوا بين الترجح والترجيح.

[الفصل الثاني: في نسبة الطرفين إلى الممكن]

قال: «الفصل الثاني: ...» إلى آخره.

أقول: اختلفوا في أن أحد طرفي الممكن هل يكون أولى به إمّا؛ لذات الممكن، أو لنفس ذلك الطرف، بأن يكون: أسهل وقوعًا، أو أكثر، أو أقل شرطًا، أم لا؟

فقال الأكثرون من الأولين والآخرين: لا، وقال الباقون: نعم.

---

(1) كما في كفتي الميزان، إذا ترجحت إحداهما على الأخرى، ولم يُزد سيء على إحداهما، فرجحانها ممتنع؛ إذ الرجحان -وهو الزيادة- مع عدمها ممتنع، من حاشية أ.

(2) [أ: 40/أ].

(3) [ب: 42/ب].

(4) في ب: «هذا».



ومنهم من قال: إنَّ العدم أولى لذات الممكن.

ومنهم من ذهب إلى أن العدم أولى بالموجودات السيَّالة لذاتها، وهي: الزمان، والحركة، والصوت، وعوارضها مـن: الامتـداد، والسرعـة، والبطء، والشدَّة، والضعف، والحدَّة، والخفَّة، والثِّقل، والملاءمة، وغير الملاءمة.

ومنهم من قال، ومنهم المتكلمون: إن الواقع من الطرفين أولى.

ومنهم من زعم أن الوجود أولى عند وجود العلَّة دون شرط.

احتجَّ الأولون، وهم الذين ذهبوا إلى أن أحد الطرفين ليس أولى بالممكن لذاته[1]، بأنّه لو كان أحد الطرفين أولى به، فإذا تحقَّق سـبب الطرف الآخر، ولم تبق تلك الأَوْلويَّة، لا تكون تلك الأَوْلويَّة من ذاته، وإن بقيت الأَوْلويَّة، فإن لم يصر الطرف الآخر أولى بـه، لم يكـن السـبب سببًا؛ لأنَّ السبب يفيد الأَوْلويَّة قطعًا، وإن صار ذلك الطرف أولى، فيكون كلا الطرفين أولى، لكن الأَوْلويَّـة الأولى بالـذات، والثانيـة بالسـبب، وما بالذات أقوى، فلو تحقق الطرف الآخر عند سببه، كان ما بالغير أقوى، وإذا لم يتحقق الطرف الآخر مع تحقـق سـببه، لا يكـون السـببُ سببًا، هذا خلف.

وفيه نظر؛ لأنَّ أولوية الطرف الآخر[2] وإن كانت بالغير، لكن تنتهي إلى حد الوجوب، لكونـه مـع السـبب دون أولويـة الطـرف الأول، لأنَّها وإن كانت بالذات، لكن لا تنتهي إلى حدِّ الوجوب، وإلا لما كان الممكن ممكنًا، وما بالغير قد يترجح على ما بالذات، كالحجر المرمـي إلى فوق، فإن ميله القسري يترجح على ميله الطبيعي.

احتجَّ الثاني، وهم الذين زعموا أن العدم أولى بالممكن لذاته، بأنّه لو لم يوجد شيء أصلاً ولا يتحقـق تـأثير شيء في عـدم الممكـن كـان عدمه متحققًا ضرورة دون الوجود، فإنّه ما لم تتحقق علته التامّة، امتنع تحققه، فلو لم يكن العدم أولى لما كـان كـذلك، ولأنَّ العـدم أسـهل وقوعًا من الوجود، لأنَّه قد يتحقق بانتفاء جزء من أجزاء علّته التامّة دون الوجود، فإنّه ما لم تتحقق جميع أجزاء العلَّة التامّة لم يتحقق.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ أنه لو لم يوجد شيء أصلاً ولا يتحقق تأثير شيء في عدم الممكن، كان عدمه متحققًا.

قلت: حينئذٍ يلزم الوجود.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ ؛ لأنَّ هذا التقدير محال، والمحال جاز أن يستلزم المحال، وهو ارتفاع النقيضين.

قلت: هذا تقدير الشيء على أنّه مفروض، لا على أنّه محقَّق. فإنّا نقول: لو فرضنا وتصوَّرنا ذلك، لعلمنا تحقُّق العدم، لا أنّه لو تحقـق هذا في الواقع، وهذا أصلٌ معتبر في معرفة الحقائق، يفيد في كثير من المواضع فافهمه.

والجواب عن الأول: أن العدم على ما ذكرتم من التقدير إنْ وقع لذاته -أي: لذات العدم- لزم الترجح بلا مرجح.

وأيضًا لا تكون الأولوية لذات الممكن، لأنَّ العدم حينئذٍ وقع لذاته لا لذات الممكن، وإن وقع لذات الممكـن، يكـون الممكـن ممتنعًـا، لاستقلالها حينئذٍ بالاقتضاء، لأنَّ التقدير انتفاء تأثير شيء أصلاً، وأيضًا يلزم من هذا الدليل كـون العـدم غنيًـا عـن المـرجح، والمسـتَدِلُّ يُسـلِّمُ امتناع هذا، وكلامه في الأَوْلويَّةِ لا في الترجح بلا مرجح.

فإن قلت: التقدير عدم تأثير شيء أصلاً، فعلى هذا التقدير كيف يقع العدم لذاته أو لذات الممكن؟ ولئن سُلِّمَ، لكـن، كيـف يصـحُّ أن يقال: يلزم الترجح بلا مرجح على تقدير أن يقع لذاته، لأنَّ ذاته حينئذٍ تكون مرجحًا.

قلت: ظاهر كلامه[3] دالٌّ على نفي تأثير سبب خارجي، فلو أراد هذا صحَّ ما ذكرنا، وإن أراد نفـي التـأثير مطلقًـا -سـواء كـان لـنفس العدم أو لذات الممكن أو غير ذلك- يلزم حينئذٍ ترجح الممكن لا لمرجح.

والجواب عن الثاني: أن سهولة الوقوع لا توجب كونه أولى به لذاته، وأنتم في بيان ذلك؛ إذ المراد بكونه أولى بذات الممكن، أن تكـون الذات مقتضيةً له في الجملة، ومن كون العدم سهل الوقوع لا يلزم هذا.

احتجَّ الثالث -وهو من قال: إنَّ العدم أولى بالموجودات السيّالة- بأنَّ العدم لو لم يكن أولى بالموجودات السـيّالة، لجـاز البقـاء عليهـا،

---

(1) [أ: 40/ب].

(2) [ب: 43/أ].

(3) أي: القائل بأن العدم أولى بالممكن لذاته، من حاشية أ.

وليس كذلك، لأنّا لو نظرنا إلى ذات الزمان والحركة والصوت، نجدها من حيث هي ممتنعة البقاء مستدعية[1] الفناء، فعُلِمَ أن العدم أولى بها لذاتها. وهذا حقٌّ.

احتجَّ الرابع، وهو من ذهب إلى أن الواقع من الطرفين أولى، بأن الواقع راجح، فيكون أولى.

وهذا أيضًا قريب إن أراد به أولى مطلقًا، أمّا إن أراد به أولى لذات الممكن، فذلك غير لازم مما ذكر.

احتجَّ الخامس، وهو من قال: إن الوجود أولى عند وجود العلَّة دون الشرط، بأن الحاجة تكون أقل، لاحتياجه إلى الشرط فقط.

والجواب: أنّه حينئذٍ يلزم[2] أن يكون العدم أولى، لوقوع جميع ما يحتاج هو إليه، لكونه واقعًا لانتفاء الشرط، إلا إنْ قالوا: إن المراد أولوية الوجود بالنسبة إلى وقت انتفاء العلَّة والشرط معًا، أو انتفاء العلَّة دون الشرط.

وذلك أيضًا غير لازم، لأنّه لو انتفى واحدٌ مما يحتاج إليه الوجود -سواء كان المنتفي العلَّة أو الشرط أو كليهما- يمتنع الوجود، ولا تفاوت في الامتناع، فلا يكون في حال أسهل دون حال.

هذا ما وجد من كلام الحكماء، مع ما ورد عليه.

والحقُّ أن أحد طرفي الممكن جاز أن يكون أولى به، إما لذات الممكن، كما في السيّالات، أو لكون ذلك الطرف أقل شرطًا، أو أكثر وقوعًا، أو أسهل، كما في العدم، لكن تلك الأَوْلويَّةُ لا تنتهي إلى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف؛ إذ لو انتهى إلى ذلك الحدِّ فلا يخلو من أن يمتنع بسبب هذه الأولوية وقوع الطرف الآخر امتناعًا ذاتيًا أو لا يمتنع، فإن امتنع، يلزم انقلاب الممكن ممتنعًا أو واجبًا، وذلك محال، وإن أمكن توقُّفَ وقوع الطرف الأَوْلى على عدم سبب ذلك الطرف؛ إذ مع تحقق سببه يمتنع وقوع الطرف الأولى، وإذا توقف وقوع الطرف الأولى على عدم سببه، لا تكون تلك الأَوْلويَّة كافية في وقوعه، والتقدير بخلافه.

[الفصل الثالث: في علَّة حاجة الأثر إلى المؤثر]

قال: «الفصل الثالث» إلى آخره.

أقول: لمّا ثبت أن الممكن محتاج إلى المؤثر، فاختلف العقلاء في أنَّ علَّةَ حاجته أيُّ شيءٍ.

فقال كثير من المتكلمين: إنّها الحدوث، وهو الخروج من العدم إلى الوجود، ومنهم من زعم: أنَّ الحدوث مع الإمكان علَّةٌ، ومنهم من ذهب إلى: أنَّ العلَّة هي: الإمكان، والحدوث هو الشرط.

وقالت الفلاسفة وجمهور المحققين: إنَّ العلَّةَ هي: الإمكان، ولا مدخل للحدوث فيها، لا بالشطرية ولا بالشرطية.

احتجَّ الأول، بأنَّ الممكن إنَّما يحتاج إلى المؤثر في خروجه من العدم إلى الوجود؛ إذ لا تفي ماهيته بذلك، وإذا خرج، فقد زالت الحاجة لكون وجوده حينئذٍ أولى؛ لكونه واقعًا، كما في البِنَاء، فإنّه إذا حدث بتأثير الباني، فلو لم يكن الباني بعد ذلك لما ضرَّهُ، فالمُحْوِجُ هو الحدوث.

واحتجَّ من قال: إنَّ الحدوث شطر، ومن قال: إنَّه شرط، بأن الإمكان -وهو: كون الشيء غير مقتضٍ لشيء من الطرفين- مُحْوِجٌ في ترجح أحد الطرفين إلى مرجح، لكن مع انضمام الحدوث، لأنَّ الحاجة لأجل الحدوث كما مَرَّ في المذهب الأول، ثمَّ تفرّقا، فقال الثاني: إن العلَّة لا تتم بدون الحدوث، فهو شطر، فقال الثالث: المقتضي بذاته الإمكان، كما ذكرنا، فالحدوث شرط، هذا ما ذكروه.

وفيه نظر؛ لأنّهم إن أرادوا بالعلَّة أو شطرها أو شرطها العلَّةَ الغائيَّةَ، فليس الكلام فيها، بل فيما تكون الحاجة به، لا أن يكون لأجله، فلا يبقى النزاع حينئذٍ[3].

وهم في معارضة من قال: إن العلَّة هي الإمكان، وإن أرادوا بها العلَّة الفاعلية أو شطرها أو شرطها، فباطل من وجهين:

فالأول: أنّه مناقض، لأنَّ الحدوث لو كان واحدًا منها، لكانت الحاجة بعد الحدوث، لكنهم قالوا: إن الحادث بعد الحدوث لا يحتاج

(1) [أ: 41/أ].

(2) [ب: 43/ب].

(3) لأنهم لا ينازعونهم في العلة الغائية للاحتياج، بل ينازعونهم في العلة الفاعلية له، فحينئذٍ لم يكن دليلهم في معارضة من قال: إن العلة الفاعلية له هي الإمكان معارضة ، من حاشية أ.



إلى الغير[1]، فهذا تناقض ظاهر.

الثاني: لو كان الحدوث أحدها، لكانت متأخرة عن الحدوث، فيكون الحادث قبل الحدوث وحالة الحدوث مستغنيًا عن الغير، فيكون حدوثه لا بالغير، فيكون بذاته.

فإن قلت: قولكم «حالة الحدوث يكون مستغنيًا» إنَّما يصح أن لو كان آن الحدوث غير آن الحاجة، ويكون التقدُّمُ زمانيًا، وليس كذلك، بل ههنا التقدُّمُ طبيعيٌّ أو ذاتي، وهما في آن واحد، فلم قلتم[2] إنَّه حالة الحدوث لا يكون محتاجًا؟

قلت: لو كان مقدَّمًا بالطبع، لما كان مع الحاجة بالطبع، فيكون مع الاستغناء بالطبع، والمراد بكونه مستغنيًا حالة الحدوث هو هذا.

أو نقول: لو كان الحدوث متقدمًا على الحاجة بالطبع، لما وقع بالغير؛ إذ لو وقع بالغير لكان تأثير ذلك الغير سابقًا على الحدوث، والحاجة سابقة على التأثير، فيلزم أن تكون الحاجة قبل الحدوث، فلا تكون أثرًا له، ويلزم أيضًا تقدم الشيء على نفسه بمراتب، وهو محال.

واستدل الإمام[3] على بطلان هذه المذاهب الثلاثة، بأنَّ الحدوث: مسبوقية الوجود بالعدم، ومسبوقية الوجود بالعدم كيفية الوجود، فتكون متأخرة عن الوجود، فالوجود[4] متأخر عن تأثير الفاعل في الوجود، وتأثير الفاعل في الوجود متأخر عن حاجة الوجود إلى الفاعل، وهذه الحاجة متأخرةٌ عن علَّة الحاجة، وجزء علَّتِها، وشرط علَّتِها، فلو كان الحدوث علَّة الحاجة أو جزأها أو شرطها، لزم تأخر الشيء، وهو: الحدوث عن نفسه بمراتب، وذلك محال.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ أنَّ الحدوث: مسبوقية الوجود بالعدم، بل هو: الخروج من العدم إلى الوجود، ولئن سَلَّمنا أن الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم، لكنا ندَّعي أن الخروج من العدم إلى الوجود مُحْوِجٌ، وحينئذٍ لا يلزم ما ذكرتم.

قلت: يلزم أيضًا، لأنَّ الخروج من العدم إلى الوجود متأخر عن تأثير الفاعل ضرورة، وتأثير الفاعل عن الحاجة، والحاجة عن علَّتِها وجزئها وشرطها، كما مَرَّ، فيلزم أيضًا تأخر الشيء عن نفسه بمراتب، وإنَّما نقص بمرتبة واحدة، وذلك لا يَضُرُّ.

واعلم أن كلام الإمام إنَّما يتمُّ أن لو أرادوا في هذه الثلاثة العلَّةَ الفاعليَّةَ أو شطرها أو شرطها، أمَّا إذا التجأوا فيها بالغائية فلا.

والحقُّ في هذا الموضع أن العلَّة الفاعلية هي: الإمكان، والغائية: تحقُّقُ أحد الطرفين، ولعل المتكلمين أرادوا بالعلَّة ههنا العلَّة الغائية، لأنهم في الأكثر يطلقون العلَّة على الغائية، فإنَّهم قد فسروا العلَّة بما ثبت الشيء به أو لأجله، وذلك في القياسات الفقهية شائع ذائع، وكذا بجزء العلَّة.

واحتجَّت الفلاسفة، بأنَّ عدم اقتضاء الماهية للطرفين مُحْوِجٌ ضرورةً إلى ما يرجِّحُ أحدهما، وذلك هو الإمكان، فالعلَّة هي: الإمكان.

وعارضهم المتكلمون، بأن الإمكان لو كان علَّة الحاجة، لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر لكونه ممكنًا، وهو محال؛ لأنَّ التأثير يستدعي حصول الأثر، والعدم نفي محض، فلا يكون أثرًا.

والجواب: ما مَرَّ أن العدم انتفاء الوجود، ونفي الوجود وإزالته واقعان، فإنكاره مكابرة، والعدم وإن كان نفيًا، لكنه ليس منفيًا، وما ليس بمنفي يكون له تحقُّقٌ[5]، فجاز أن يكون أثرًا لشيء.

[الفصل الرابع: في أن الأثر حالة البقاء هل يستغني عن السبب أم لا؟]

قال: «الفصل الرابع: ...» إلى آخره.

أقول: اختلفوا في أن الأثر حالة البقاء، هل يستغني عن السبب أم لا؟

فقال من زعم أن علَّة الحاجة هي الحدوث: إنَّه يستغني. وقال الباقون: لا يستغني[6].

(1) [أ: 41/ب].
(2) [ب: 44/أ].
(3) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص124.
(4) في ب: «والوجود».
(5) كعدم شريك الباري له تحقق، وإلا يلزم وجود شريك الباري، وهو محال، من حاشية أ.
(6) لما ادعوا أن أحد طرفي الممكن لا يترجح بلا مرجح، وهو قضية بديهية، من حاشية أ.



احتجّ الأولون[1]، بأنّ المؤثر حالة بقاء الأثر، إما أن يكون له فيه تأثير أو لا، فإن لم يكن، فظاهر، وإن كان، فأثره إما أن يكون أمرًا حاصلاً من الوجود وغيره، أو أمرًا جديدًا، فإن كان الأول، يلزم تحصيل الحاصل، وإن كان الثاني، كان المؤثر مؤثرًا في الأمر الجديد لا في الباقي، والكلام فيه.

والجواب: أنّه يؤثر في البقاء بأن يبقيه في الحالة الثانية، وتوجيهه: أنّا نختار أنّه يؤثر في أمر جديد، وهو حصول الأثر في الحالة الثانية، لأنّ حصوله في الحالة الثانية لم يكن حاصلاً في الحالة الأولى، فيكون أمرًا جديدًا، والمؤثر[2] يؤثر فيه، حتى لو لم يكن المؤثر، لم يكن هذا الحصول.

احتجّ من قال: إن الممكن حالة البقاء لا يستغني عن المؤثر، بأنا بَيَّنَّا أن علَّة الحاجة إنَّما هي الإمكان، والإمكان لازم للماهيَّةِ، لامتناع الانقلاب، فالماهية محتاجة أبدًا؛ إذ العلَّة متى كانت دائمة، كان المعلول أيضًا كذلك.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ أن الإمكان علَّةٌ للحاجة، ولئن سُلِّم، لكنه إنَّما يكون علَّة بشرط ألا يكون الطرف أولى؛ إذ لو كان أولى لما لزم الحاجة، فحينئذٍ لم لا يجوز أن يصير الوجود حالة البقاء أولى، فيستغني عن المؤثر؟

فأجابوا عن هذا المنع، بأنَّ هذه الأولوية المُغْنِيَةَ إن كانت حاصلة عند الحدوث، لزم استغناء الممكن حالة الحدوث، وإن لم تكن، فهو[3] أمرٌ حادث عند البقاء، وكل حادث فله محدث؛ فتكون هذه الأولوية مستندة إلى مؤثر، والبقاء مستند إليها، فيكون البقاء مستندًا إلى ذلك المؤثر، وهو المطلوب.

وللخصم أن يقول: نحن ندعي أنَّ الحادث لا يحتاج في بقائه إلى أمر منفصل يؤثر فيه حالة البقاء، ولا يلزم من استناد حدوث الأولوية إلى محدث، كون ذلك المحدث مؤثرًا في البقاء، وإنَّما يلزم ذلك أنْ لو كان مؤثرًا في دوام الأولوية المؤثر في البقاء؛ إذ المؤثر إنَّما يكون دوام الأولوية لا حدوثها.

فإن قلت: دوام الأولوية لا بُدَّ وأن يكون حادثًا، فلا بُدَّ له من علَّة، فعلّته علَّة البقاء، وبهذا يمكن الاستدلال على علَّة البقاء، بأن نقول: بقاء الحادث حادث، فلا بُدَّ له من علَّة.

قلت: البقاء زمانيٌّ، والحقائق الزمانية -كالحركة مثلاً- حدوثها بحدوث أوائلها لا بتمامها؛ إذ تمامها آخرها، فيحدث البقاء بِمُحْدِثِ الطرف ويستمر بأولوية الطرف.

هذا ما وُجِدَ من كلامهم مع ما ورد عليه.

ويمكننا أن نستدل على هذا المطلوب بوجهين:

فالأول: الطرف الباقي حالة البقاء يحتاج إلى مؤثر؛ لأنَّ الطرف الباقي حالة البقاء، إمَّا أن يكون أولى من الطرف الآخر أو لا، فإن لم يكن أولى، فلا بُدَّ له من مؤثر يحفظه ويُديمُهُ، وإلا يلزم الترجح بلا مرجح، وإن كان أولى فتحقُّق[4] أولويَّته إما أن يكون أولى من لا تحقُّقها أو لا، فإن لم يكن يحتاج تحقُّق الأولوية حالة بقاء الطرف إلى مؤثر مُديمٍ كما بَيَّنَّا، والبقاء يحتاج إلى تحقُّقها، فيلزم احتياج البقاء إلى مديم، وإن كان أولى فيعود الكلام في تلك الأولوية، ويلزم إمَّا التسلسل أو الانتهاء إلى الاحتياج.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون المؤثر في تحقق الأولوية حالة البقاء على تقدير عدم أولويته الطرف الباقي؟ وحينئذٍ لا يلزم أن يكون للبقاء علَّةٌ زائدةٌ على الطرف.

قلت: لو كان الطرف علَّة للأولوية حالة البقاء، فلا بُدَّ من بقاء الطرف حتى يؤثر فيها حالة البقاء، فالأولوية احتاجت إلى بقاء الطرف، والتقدير أنَّ بقاء الطرف محتاج إليها، فيلزم الدور.

والثاني: بقاء كل طرفٍ مفتقر إلى انتفاء الطرف الآخر، وانتفاء الطرف الآخر مفتقر إلى انتفاء علَّته، وقد بَيَّنَّا أن لكل طرف علَّة، فبقاء

---

(1) [أ: 42/أ].

(2) [ب: 44/ب].

(3) في ب: «فهي».

(4) يعني: إذا كان أولى فله أولوية، فنقول: إما أن يكون تحقق أولويته أولى من لا تحققها الخ. من حاشية أ.



كل طرف مفتقر[1] إلى انتفاء علَّة الطرف الآخر، فلا بُدَّ في البقاء من أمر منفصل.

فإن قلت: انتفاء الطرف الآخر عين هذا الطرف، فكأنك قلت: بقاء الطرف يحتاج إلى ذلك الطرف.

قلت: وليكن كذلك، وذلك لا يقدح في غَرَضِنا؛ إذ البقاء محتاج إلى ذلك الطرف، وذلك الطرف حالة[2] البقاء محتاج إلى انتفاء علَّة الطرف الآخر، فيكون البقاء مفتقرًا إلى انتفاء علَّة الطرف الآخر.

أو نقول: انتفاء كل طرف -وإن كان صادقًا على الطرف الآخر- لكنه مغاير له من حيث المفهوم، وهذا القدر يكفينا.

أو نقول: بقاء هذا الطرف مفتقر إلى انتفاء علَّة الطرف الآخر، وتندفع الشبهة ويتمُّ الكلام.

[الفصل الخامس: جواز اجتماع علتين على معلول]

قال: «الفصل الخامس» إلى آخره.

أقول: المعلول المعيَّن، كزيد وبكر مثلاً، لا تجتمع عليه علَّتان مستقلَّتان؛ أي: لا تؤثران فيه معًا، والمراد بالعلَّة المستقلَّة: أن لا يحتاج إلى مُعين، وذلك لأنهما لو أثرا فيه معًا، لكان المعلول مع كل واحد منهما واجب الوقوع، لوجوب وجود المعلول عند وجود علَّته التامَّة، وحينئذٍ يمتنع تأثير الأخرى فيه، وإلا يلزم تحصيل الحاصل، فيلزم كونهما غير مؤثرين حال كونهما مؤثرين.

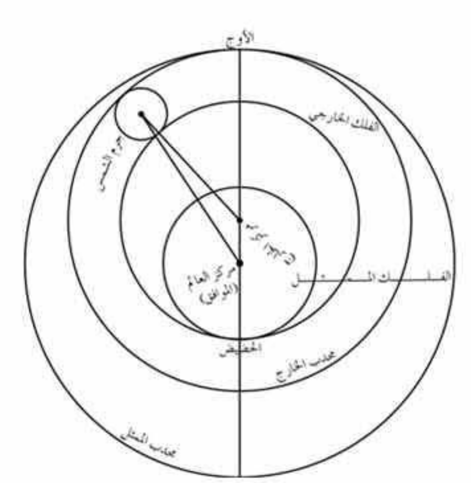
فإن قلت: العلَّة المستقلة على تفسيركم أعمُّ من أن تكون تامة أو غير تامة، فكيف يصحُّ قولكم [بوجوب] [3] وجود المعلول عند وجود علَّته التَّامَّة؟

قلت: المراد وجود العلَّة المستقلَّة مع تحقق جميع الشرائط، فعُلِمَ أنَّه يمتنع تأثير علَّتين مستقلَّتين في معلول معين معًا، لكن يجوز أن يكون له علَّتان مستقلَّتان يمكن حصوله بكل منهما، على سبيل البدل؛ أي: سواء وُجِدَتْ هذه العلَّة أو تلك، حصل[4] المعلول، كأَصْلَي الخارج والتدوير لحركة الشمس.

وتقرير هذا أنَّه ذُكِرَ في المجسطي: أنَّ حركة الشمس وُجِدَتْ في نصفٍ من فلك البروج بعينه، وهو النِّصف الشمالي، وهو من الحمل إلى الميزان بطيئةً، وفي النصف الآخر سريعة، ووُجِدَتْ الشمس في النصف الأول بعيدةً عن الأرض، وفي النصف الثاني قريبةً، ووُجِدَتْ غاية البطء والسرعة والقرب والبعد في منتصفي النصفين، كأنَّها تتحرك على دائرة مركزها خارجٌ من مركز العالم.

وذكر في المجسطي أن هذه الحركة تحصل من أحد الأصلين:

أحدهما: فلك مركزه خارج عن مركز العالم، والشمس في ثخنه، ويكون جانبٌ من هذا الفلك أبعد من الأرض ضرورة، وجانب أقرب، وهذا الفلك يتحرك مركزه حركات متساوية في أزمنة متساوية، وتتحرك الشمس بتلك الحركة، فتُرى حركتها في القسم الأبعد من الأرض بطيئة، وتكون الشمس أبعد من الأرض، وفي النصف الآخر سريعة، وتكون أقرب من الأرض، لأنَّ الأشياء المتساوية تُرى من البعيد أصغر مما تُرى من القريب، وهذا الفلك يُسمَّى بالخارج المركز، وصورته هكذا.



(1) [أ: 42/ب].

(2) [ب: 45/أ].

(3) في الأصل: «لوجوب».

(4) في ب: «يحصل».



والأصل الثاني: فلك مركزه مركز العالم، ويكون في ثخنه فلك آخر صغير، يُسمّى بالتدوير، والشمس في ثخن التدوير، والحامل والتدوير يتمّمان الدورتين في زمان واحد، وتكون حركة الحامل إلى توالي البروج، وحركة التدوير على وجه يكون النصف الأعلى متحركًا إلى خلاف التوالي، والنصف الأسفل إلى التوالي، وصورته هكذا[1].

فمتى كانت الشمس على النِّصفِ الأعلى[2] تكون حركتها أبطأ؛ إذ تكون حركتها بقدر فضل حركة الحامل على حركة التدوير، وتكون أبعد من الأرض، ومتى كانت في النصف الأسفل، تكون أسرع؛ إذ تكون حركتها بقدر مجموع الحركتين، وتكون أقرب من الأرض، وتحصل من حركة مركز الشمس بهاتين الحركتين دائرة، مثل دائرة منطقة الفلك الخارج المركز.

وبرهن بطلميوس[3] في «المجسطي»، أنَّ الحركة التي تحصل من الأصل الخارج بعينها تكون كالحركة التي من هذا الأصل، وكذا قد يحصل موت حيوان بعلل مختلفة على سبيل البدل، وأمثال هذه كثيرة، هذا في المعلول الشخصي.

وأمّا المعلول النوعي، وهو: أن يكون تمامَ حقيقة أفراده، كالحرارة واليبوسة والحلاوة والمرارة وأمثال ذلك، فيجوز أن يجتمع عليه علّتان مستقلّتان، على معنى: أنَّ بعض جزئياته تقع بعلّةٍ، وبعضها بأخرى، كوقوع بعض أفراد السخونة بالنار، وبعضها شعاع الشمس، وبعضها بالحركة.

وشكّكوا على هذا، بأنَّ الطبيعة النوعية محتاجة إلى علّة واحدة من هذه العلل لذاتها، وإذا كان كذلك، امتنعت بدونها، وحينئذٍ لا تقع بغيرها، فلا يكون لها إلا علّة واحدة، وإنّما قلنا: إنّها محتاجةٌ إلى علّة واحدة منها لذاتها، لأنّها لو لم تكن كذلك، لكانت غنيّةً عنها لذاتها، وحينئذٍ لا تعرض لها الحاجة إليها، فيلزم أن لا تكون لها علّةٌ، والتقدير بخلافه.

وأجاب عنه قوم من المتأخرين، بأنّه لا يلزم من عدم احتياجها إليها لذاتها، غناؤها عنها لذاتها، لجواز أن لا تكون محتاجةً إليها لذاتها، ولا مستغنية أيضًا لذاتها.

وفيه نظر، لأنَّ كل مفهوم فُرِضَ فهو بالنظر إلى نفسه إما أن يكون بحيث يمكن أن يوجد بدون هذا أو لا يمكن، فإن أمكن فهو غنيٌّ عنه لذاته، وإن لم يكن فهو محتاجٌ إليه لذاته؛ إذ لا معنى للغنى الذاتيِّ والحاجة الذاتية إلا هذا.

بل الجواب أن يُقال: لا نُسَلِّمُ أن الطبيعة النوعية محتاجةٌ إلى علّةٍ معيّنَةٍ ومعلولة لها، بل المحتاج والمعلول إنّما هو فرد من أفرادها، والطبيعة من حيث هي غنية عن كل واحدة من العلل المعيَّنة، لجواز تحققها بدون كل واحدة منها، وإنّما تحتاج إلى واحدة[4] من العلل لا بعينها، لكن[5] كل واحدة من العلل لما اقتضت وجود فردٍ منها لزمته الطبيعة، لاشتمال ذلك الفرد عليها، لا لأنّها محتاجة إليها.

---

(1) [أ: 43/أ].

(2) [ب: 45/ب].

(3) هو: بطليموس القلوذي، فلكي يوناني ورياضي شهير، أخرج علم الهندسة من القوة إلى الفعل، ولد في بيلوسيوم، ونشأ في الإسكندرية، له كتاب «المجسطي»، واشتهر أيضًا بفن الموسيقى والتاريخ والتنجيم، للمزيد عنه انظر:
- الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج2 ص438 - 439.
- بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص271 - 275.

(4) يعني: يجوز أن توجد سواء وجدت هذه العلة أو تلك العلة، من حاشية أ.

(5) هذا الاستدراك جواب عن سؤال مقدر، وهو: أن يُقال: إن كل واحدة من هذه العلل إذا وجدت توجد الطبيعة، فيلزم أن تكون محتاجة إلى كل واحد منها، وأجاب بأنه إنما يلزم ذلك أن لو كان اقتضاءها لها بواسطة الأفراد لا يلزم احتياجه إليها من حاشية أ.



[القسم الثاني: في الأعراض]

قال: «القسم الثاني: في الأعراض ... » إلى آخره.

أقول: لما فرغ من أبحاث الأمور الشاملة، شرع في أبحاث الأعراض. وهي انقسمت إلى أربع صحائف، لأنَّ البحث إما في الإدراك، أو المُدْرَك، أو فيما جاز أن يكون إدراكًا، وجاز أن يكون مُدْرَكًا، كالكيف مثلاً، فإنّه يندرج فيه الإدراكات، كالعلم والإحساس، والمُدْرَكات، كالسواد والبياض والحرارة والبرودة.

ثمَّ المُدْرَك إما مدْرَكٌ بالحس أو لا، فهذه أربعة أقسام. فجعل هذا القسم أربع صحائف.

[الصحيفة الأولى: في الإدراكات]

الصحيفة الأولى: «في الإدراكات»، وفيها خمسة فصول.

[الفصل الأول: في مطلق الإدراك]

الفصل الأول: في مطلق الإدراك.

ذكر الشيخ في الإشارات[1]: أن إدراك الشيء، هو: أن تكون حقيقته مُتَمَثِّلَةً عند المدرِك، يشاهدها ما به يدرِك[2]، فلو أدرك بالبصر، يشاهدها البصر، وكذا لو أدرك بالسمع والخيال والوهم، هذا ما قال.

وفيه نظر؛ لأنّا نعلم ضرورة أن الإدراك صفة المُدْرِك، وكون حقيقة المُدْرَك مُتَمَثِّلَةً عند المدرِك[3] أو تَمَثُّل حقيقته عنده صفة الحقيقة، لا صفة المدرِك، فكيف يجوز تعريف أحدهما بالآخر؛ إذ صفة الشيء لا تكون صفة غيره، والمعرِّف ينبغي أن يصدق أنّه هو المعرَّف؟

وأيضًا أَخَذَ في التعريف المشاهدة، وهي: نوع من الإدراك، فعرّف الإدراك بما هو أخفى منه، لأنَّ نوع الشيء أخفى منه، لأنّه هو مع شيء آخر.

وأيضًا أراد بالمشاهدة ههنا ما لا يراد به لغةً ولا اصطلاحًا، ومثل هذا لا يجوز في التعريف، لأنَّ المشاهدة اللغوية هي: الإبصار فقط، وفي اصطلاح الحكماء: إدراك عين الحاضر في الخارج بأيِّ حسٍّ كان.

وقد صرّح الشيخ[4] في رسالته المصنفة في رؤية الله تعالى: أنَّ إدراك عين الشيء الخارجي هو المشاهدة، وما يُدْرِك مثال الشيء ويستدلُّ به عليه فهو ليس بمشاهدة، بل هو إمّا علمٌ أو تخيُّلٌ أو توهُّمٌ، وهو ههنا أراد بالمشاهدة أعم من أن تكون بالحسِّ الخارج أو الداخل، لقوله: يشاهدها ما به يُدْرِك.

وكذا ذكر في تعريف الإدراك متصرفات الإدراك من الفعل، وهو قوله: يُدْرِك، واسم الفاعل وهو قوله: المُدْرِك، وفيه دورٌ، لأنَّ معرفة المتصرَّفات موقوفةٌ على معرفة الإدراك لكونها مشتقةٌ منه، فلو عرَّف الإدراك بها، لزم الدور، اللهم إلا أن يقال: المراد بالمتصرِّفات: ما يُفهم منها لغة، بحسب معنى الإدراك، بحسب اللغة، وحينئذٍ لا يلزم الدور، ومثل ذلك شائع في تعريفات العقلاء، كقولهم: الدَّليل: هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، والملازمة: وهي تحقق اللازم على تقدير تحقق الملزوم، وأمثال هذه كثيرة، لكنه لا يخلو عن فساد؛ إذ يلزم أخذ الإدراك في تعريف الإدراك، لأنّه لو سئل عن المُدْرِك يقال: ما له الإدراك، وكذا لو سئل عن قوله: يُدْرِك، يقال: أن يتصف بالإدراك، فيلزم تعريف الشيء بنفسه، وهذا العذرُ مع فساده لا يصحُّ في المشاهدة، بأن يقال: نعني بالمشاهدة ههنا ما يُفهم بحسب اللغة؛ إذ ليس مراده بالمشاهدة في هذا الموضع ما يُفهم من اللغة كما بَيَّنَّا قبل.

والحقُّ: أنَّ معنى الإدراك بيّن عند العقل؛ إذ كل أحد يفهمه بلا كلفةٍ ورويّةٍ، وهذا مما يجد كل أحد من نفسه. ثمَّ لا بُدَّ في الإدراك من قوة بها يصل المُدْرِك إلى معنى المُدْرَك، وحينئذٍ تتحقق ثلاثة أمور؛ تلك القوة، ووصول المدرِك إلى ذلك المعنى، وحصول ذلك المعنى عنده، فتلك القوة هي: الحسُّ في الإدراك الحسي، والبصيرة في النفسي، والوصول هو: الإدراك، والحصول هو: تَمَثُّل حقيقة المدرَك عند المدرِك،

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج2، ص359.

(2) [أ: 43/ب].

(3) [ب: 46/أ].

(4) تفرَّد السمرقندي في نسبة هذه الرسالة إلى ابن سينا.



ولتلازم الإدراك الذي هو الوصول وتمثُّل الحقيقة وتقاربهما ما فرقوا بينهما، فجعلوا أحدهما الآخر.

وإذا عُرِفَ هذا فنقول: الحاسَّةُ إذا تأثرت عن المحسوس، ارتسم مثال حقيقته فيها، فتدرك المحسوس، وتلتفت النفس إليه فتدركه وتميِّزه، فإدراك الحاسة، هو: الإحساس، وإدراك النَّفس سواء كان مستفادًا من الحسِّ أو لا، هو: العلم، وإنَّما قال سواء كان مستفادًا من الحسِّ أو لا، لئلا يُظَنَّ أن العلم ينحصر فيما يستفاد من الحسِّ، لأنَّ سوق الكلام يُشْعِرُ بهذا.

ثمَّ المراد بإدراك النَّفس ههنا: أن تُدْرِكَ مثال حقيقته، وتستدلَّ به عليه، كما مَرَّ تحقيق هذا، أمّا إذا أَدْرَكت عينه، فهو[1]: المشاهدة، وقد عُرِفَ فيما مَرَّ أن إدراك النفس في غير المشاهدة أيضًا إدراك العين مع الوجود التَّعقلي[2]، وعُرِّفَ[3] المشاهدة بأنّها هي: أن يُدْرَكَ[4] الجزئي حاضرًا في الخارج، ويندرج في هذا التعريف المشاهدة الحقيقية والمشاهدة الخيالية. أمّا الحقيقية فهي: إدراك عين الشيء الحاضر في الخارج، وأمّا الخياليَّة فهي: إدراك شبح الشيء على أنّه نفس الحاضر في الخارج.

فإن قلت: كيف يجوز أن تكون العبارة الواحدة تعريفًا لحقيقتين مختلفتين؟

قلت: إذا كان لتلك العبارة جهتان جاز، وههنا كذلك، لأنَّ حاضرًا إن جُعِلَ حالاً من الجزئي، تصير العبارة تعريفًا للمشاهدة الحقيقية، وإن جعل مفعولاً ثانيًا ليُدْرِك، تصير تعريفًا للمشاهدة الخيالية.

فإن قلت: حينئذٍ يصير تعريف المشاهدة الحقيقية إنَّما هي: أن يُدْرَكَ الجزئي حالة كونه حاضرًا، ويندرج فيه العلم بالجزئي الحاضر، وكذا تعريف المشاهدة الخياليَّة يندرج فيه العلم الذي يُعَبَّرُ عنه بقولنا: علمت زيدًا حاضرًا.

قلت: الاعتماد في التعريفات على ظواهر العبارات، ولا خفاء أنَّ قولنا: «يُدْرَكَ الجزئي حالة كونه حاضرًا» دلالته على إدراك عينه أظهر من إدراك مثاله والاستدلال به عليه، وكذا الثاني، فإنَّ حاضرًا إذا كان مفعولاً ثانيًا يَعْتَمِدُ الكلام عليه؛ لأنّه الخبر بالحقيقة، فكأنّه قيل: أَدْرِك حضور زيد، ولا شكَّ أن دلالة قولنا: «أَدْرِك[5] حضور زيد» على إدراك عين الحضور أظهر من إدراك المثال والاستدلال به.

قوله: فإن قيل اعتراضٌ على قوله: الحاسَّة تدرك المحسوس، وتلتفت النفس إليه فتدركه وتميِّزه، وهذا الاعتراض مشتمل على المنع والمعارضة بوجهين:

وتقرير المنع أن يُقال: لا نُسَلِّمُ أنَّ للحاسة إدراكًا أصلاً، لِمَ لا يجوز أن يكون مُدْرِك المحسوسات في الإحساس هو النفس، كما أن المدرك في العلم هي.

وتقرير المعارضة الأولى، أنّه لو كان للحاسة إدراك وللنفس أيضًا إدراك والتفاوت كما ذكرتم، فيلزم أن نكون مدركين مرَّتين؛ لأنَّا نعلم أن المُدْرِك بإدراك الحسِّ أيضًا نحن، لكنا قاطعون ببطلان كوننا مدركين مرتين.

وتقرير المعارضة الثانية، أنَّ النفس إذا استغرقت في فكرٍ، فلا يحصل الإحساس مع ملاقاة المحسوس للحاسة، فرُبَّما لا ترى الشيء مع ملاقاته للحاسة، وكذا قد لا تسمع مع ملاقاة الصوت.

والجواب عن المنع، أنَّا نعلم ضرورةً أنَّا نحسُّ بإحساس إصبعنا حرارة النّار وبرودة الجَمْد، وبإحساس مذاقنا حلاوة العسل، وندرك ألم الجوع والوجع بإحساس جوارحنا؛ إذ نعلم يقينًا أنَّ ذلك الإحساس مخصوص بذلك الموضع دون سائر المواضع، وإنكار أمثال هذه إنكارُ الضروريّات.

وعن المعارضة الأولى، أنّه إنْ أُريد بإدراك النفس علمها بالمحسوس بعد الإحساس، سَلَّمنا أنَّا مدركون مَرَّتين؛ مَرَّةً بطريق الإحساس، ومرة بطريق العلم، فكيف يُقال: إنَّه باطل؛ إذ كل أحد يميِّز بين الإحساس وبين العلم؟ وإن قلنا: «إنَّه قد لا يميِّز» فذلك إنَّما يكون بعدم التراخي بين الإدراكين، لكنَّ العقل قد يحكم بالامتياز بين إدراك عين الشيء وإدراك مثاله، وإن أُريد بإدراك النفس إحساسها بالمحسوس، فلا نُسَلِّمُ كوننا مدركين مَرَّتين، بل الأوَّل: إحساس الحاسَّةِ، والثاني: إحساس النَّفس.

---

(1) أي: إدراك النفس، من حاشية أ.

(2) [أ: 44/أ]. وسقط من ب: «وقد عُرِفَ فيما ... الوجود التعقلي».

(3) كذا في النسختين والصواب: «ما».

(4) [ب: 46/ب].

(5) في أ: «إدراك».



وعن المعارضة الثانية، أنَّ النفس حينئذٍ لا تدرك إحساس الحاسَّةِ، وإن كان متحقِّقًا، كما أنَّ النَّفس قد تذهل عن إدراكها[1] الشيء عند الإدراك، وإلا يلزم التسلسل[2] في كل إدراك، ونعلم قطعًا أنّه ليس كذلك.

والدليل على أنَّ الحاسة تحسُّ عند استغراق النفس: أنّا ندرك[3] أنّه إذا اشتدَّ الإحساس -بأن يُقَرَّبَ المرئي من العين، أو اشتدَّ الصوت- تنصرف النفس عقيب ذلك عن الفكر، فلو لم يكن للحاسَّة إحساسٌ أصلاً، لما أثّر مقارنة المحسوس واشتداده في اشتداد الإحساس.

أو نقول: القوى تابعة للنفس، فعند استغراقها تشايعها، فعدم الإحساس عند استغراق النفس لا يقتضي أن لا يكون للحاسة إحساس، وإذا تحقق ذلك فنقول: لمّا كانت الحواس عشرًا، خمسٌ خارجية، التي هي المشاعر، وخمسٌ داخلية، كما يجيء، والنفس أيضًا مدركة، كانت الإدراكات أحد عشر قسمًا كما يجيء.

[الفصل الثاني: في معنى العلم]

قال: «الفصل الثاني: ...» إلى آخره.

أقول: اختلفوا في العلم، فذهب الفلاسفة وقوم من المتأخرين إلى أنه كسبيٌّ، وقالت طائفة من المتأخرين: إنّه بديهيٌّ.

ثمَّ الفلاسفة جعلوه تارة وجوديًا وأخرى عدميًا؛ لأنّهم عرَّفوه مَرَّة، بأنَّه: حصول صورة الشيء في العقل، وعرَّف بعضهم، بأنَّه: تمثُّل حقيقة الشيء عند المدرِك، وعرّفه الشيخ في إلهيات الشفاء[4] أنَّه: سلب المادة، فجعله عدميًّا.

وكلا التعريفين؛ أي: الوجودي والعدمي فاسدٌ، أمّا الوجودي، فلما عُرِفَ قبلُ أنَّ حصول الصورة أو تمثّل الحقيقة ليس صفةً للعالم، والعلم صفة له. وأبطله الإمام[5]، بأنَّ العلم لو كان عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل أو تمثُّل حقيقته، يلزم أن يكون العالم بالحرارة والبرودة حارًا باردًا، ويلزم حصول ماهية الجبل بعظمته في العقل، لأنَّ مثال الشيء حينئذٍ ينبغي أن يكون مطابقًا له، وإلا لما كان العقل عالمًا بذلك الشيء، بل يكون عالمًا بغيره، ومن المحال أن ترتسم ماهية الجبل بكماله في العقل.

وفي هذين الاعتراضين نظر، أمّا الأول، فلما عُرِفَ أن الحاصل في العقل، هو: مثال الحرارة والبرودة، لا نفسهما. وأمّا الثاني، فلأنَّ صورة الشيء لا يجب أن تكون مثله في القَدْرِ، بل في الشكل، فإن صورة الإنسان في المرآة الصغيرة، لا تخرج عن كونها صورة له، فكذا النَّفس، مرآة تنطبع فيها صور الأشياء، سواء كانت بقدرها أو لا.

ولقائل أن يقول: مراد الإمام أنّا نجد من أنفسنا أنّا نتصور من الجبل مثالاً عظيمًا يمتنع حصوله في العقل، ويمكن أن يجاب عنه، بأن المثال إذا كان مجردًا عن المادة جاز حصوله في النفس؛ إذ المانع إنّما هو المادة، والمجرَّد لا يحتاج إلى محل بقَدْرِهِ.

والخلاص من هذه المضايق بما ذكرنا، أنَّ العلم هو: إدراك عين الشيء، كإدراك الباصرة، لا بطريق حلول المثال.

وأمّا التعريف العدمي، فقال القاضي سراج الدين[6]: إنّا متى علمنا شيئًا، وجدنا كوننا عالمين حالةً متميزة حصلت بعدما لم تكن، وما هو كذلك فلا يكون عدميًّا، كما قالت الفلاسفة في إثبات كون النسب وجودية، وهذا اعتراض إلزامي لا يفيد تحقيقًا، بل الاعتراض أن يُقال: لو كان المراد سَلْبَ مادة العالَم فالممتنعات والمعدومات لها سلب المادة، فيلزم كونها عالمةً، وأيضًا السلب فعل السالب وصفته، والعلم

---

(1) [ب: 47/أ].

(2) [أ: 44/ب].

(3) سقط من ب: «أنّا ندرك».

(4) ابن سينا، الحسين بن عبد الله. الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي، قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط. 1، 1418هـ ص24، 145 - 148.

(5) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، مرجع سابق، ج1، ص323.

(6) هو: أبو الثناء، محمود بن أبي بكر بن أحمد، سراج الدين الأرموي، (توفي: 682هـ)، عالم بالأصول والمنطق، من الشافعية. أصله من (أرمية) من بلاد أذربيجان. قرأ بالموصل. وسكن بدمشق. وتوفي بمدينة (قونية). له تصانيف، منها: «مطالع الأنوار»، و«التحصيل من المحصول»، و«لطائف الحكمة»، و«شرح الإشارات» لابن سينا، و«شرح الوجيز» للغزالي، و«بيان الحق»، و«لباب الأربعين في أصول الدين» وغيرها، للمزيد انظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج7، ص20 .

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج15، ص416.

- ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مرجع سابق، ج8، ص371.

- القسطنطيني، كشف الظنون، مرجع سابق، ج1، ص81.



صفة العالم، فكيف يكون هو هو؟ إلا أن يراد بالسلب الانتفاء، لكنَّ[1] ذلك لا يُفهم منه.

وأيضًا السلب والانتفاء ليس شيء منها بالنسبة إلى المعلوم والعلم كذلك، وإن كان المراد سلب مادة المعلوم، فهو مسبوق بالتصور[2]، وكذا إن أريد[3] بالسلب تجريد المعلوم عن المادة مع عدم الدَّلالة، وإن أُريد أخذ الصورة المجرَّدة فهو بعيد من اللفظ ووجودي، والكلام في السلب.

وأبطل الإمام كون العلم عدميًّا بوجهين:

فالأول: لو كان عدميًّا، لصدق على المعدومات.

وجوابه: أنَّ العدمي قد يشتمل على الوجودي.

الثاني: لو كان عدميًّا، لكان عدم الجهل ضرورةً؛ إذ العلم مقابل الجهل، فلو كان عدميًّا يكون عدمه، فالجهل إن كان عدميًّا، كان العلم عدم العدم، فيكون وجوديًّا، وإن كان وجوديًّا، يلزم أن يكون الخلوُّ عنه علمًا؛ لأنَّ التقدير أن العلم عدمه، وذلك محال، لأنَّ الجماد خالٍ عن الجهل، مع أنّه ليس له العلم.

وتحقيق ذلك أنَّ الجهل إما بسيط، وهو: انتفاء العلم. أو مركب، وهو: الاعتقاد الغير المطابق. والأوَّل عدمي، والثاني وجودي. هكذا ذُكِرَ في الملخص[4].

وجوابه: أنّه قد مَرَّ أن نقيض العدمي جاز أن يكون عدميًّا، كالعمى واللاعمى، على أن الحصر ممنوع، لأنَّ المشهور أنَّ الجهل عدم العلم عمّا من شأنه العلم، وكذا كون الثاني وجوديًّا.

واستدل أيضًا في الملخص[5] بأنَّا نميِّز العلم عن غيره بالضرورة، والعدم لا يكون كذلك.

وفيه بحث؛ لأنَّ العدمات ممتازة قطعًا.

ثمَّ القائلون بكون العلم بَديهيًّا استدلوا عليه بوجهين:

الأول: يمتنع تعريف العلم، فيكون بَديهيًّا، وذلك لأنّه لو عُرِّف العلم، فلا بُدَّ وأن يُعَرَّف بغيره؛ إذ تعريف الشيء بنفسه محال، لكن غير العلم لا يُعْلَمُ إلا بالعلم، فلو عُرِّفَ العلم بالغير، لزم الدور.

وجوابه: إن تصوُّر الغير موقوف على حصول العلم، لا على تصور حقيقة العلم، فلو توقف تصور العلم على تصور الغير، لا يلزم الدور، سَلَّمنا أنّه يمتنع تعريفه، لكن لماذا يلزم أن يكون بَديهيًّا؛ لأنَّ امتناع التعريف لا يقتضي كونه غنيًّا عن التعريف، وقد مَرَّ مثل هذا في الوجود.

الثاني: ما ذكره الإمام في كتبه[6]، أنَّ كل أحدٍ يعلم بالضرورة علمه بوجوده، وهذا علم خاص، والعلم من حيث هو جزء هذا العلم، وجزء البَديهيِّ بَديهيٌّ؛ إذ لو كان الجزء كسبيًّا، كان الكل أيضًا كسبيًّا؛ لتوقف تصور الكل على تصور الجزء.

والجواب: أنّه إن أُريد أنّه يعلم حقيقة علمه بوجوده، فلا نُسَلِّمُ أن كل أحد يعلمه، وإن أُريد أنّه يعلم أن العلم بوجوده حاصل له، فذلك مُسَلَّمٌ، لكن كيف يلزم منه العلم بحقيقة العلم، لأنَّ الحكم على الشيء يكفي فيه تصوره بوجه ما، وهذا معلوم ضرورة.

هذا هو تحقيق ما وجد من أقوالهم.

والحقُّ: أنَّ معنى العلم واضح عند العقل؛ إذ هو بالحقيقة: إدراك النفس بمعنى الشيء؛ إذ كل من وُجِدَ له إدراك المعنى، وُجِدَ له العلم من حيث إنَّه وجد له ذلك الإدراك، وكل من عُدِمَ له ذلك الإدراك عُدِمَ له العلم من حيث إنَّه عُدم له ذلك الإدراك، وإذا كان كذلك فعُلم أن العلم هو: ذلك الإدراك، كما تحقَّق في بحث الوجود.

---

(1) [ب: 47/ب].

(2) فيلزم أن يكون العلم حاصلاً قبل حصوله، وهو محال، من حاشية أ.

(3) [أ: 45/أ].

(4) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص89.

(5) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص105.

(6) الرازي، الأربعين في أصول الدين، مرجع سابق ج1، ص23.



وإذا تحقق هذا فنقول: نحن نجد أن من أنفسنا أنَّ لنفوسنا قوةً بها تـتمكن أن تلحـظ الحقـائق والمعـاني، فـإذا تعلَّقـت تلـك القـوة بمعنى تصل النفس إليه ويتحقق الإدراك[1]، كما أن الباصرة بالبصر تلحظ الأشياء وتدركها، فمتى تعلق البصر بشيء أدركته البـاصرة، فـالقوة التي بها تتمكن النفس من الملاحظة، هي البصيرة[2]، وتلك الملاحظة هي الفِكر، وأوّل وصول النفس إلى المعنى، هو: الشعور، واسـتتبابه؛ أي جعله ثابتًا هو: التعقل. وذهب قوم إلى أن العلم المطلق هو: تلك القوة، وإذا عرضت لها إضافات إلى شيء تصير علمًا بذلك الشي.

وقد اختار أبو علي ابن سينا ذلك؛ إذ قال في الشفاء[3]: إنَّ العلم داخل في مقوله الكيف بالذات، وفي مقولة المضاف بالعَرَضِ؛ لأنَّ تلـك القوة من الكيف، وإذا تعلَّقت بشيء تصير مضافًا، كالبصر مثلاً، فإنَّه بحسَب ذاته داخل في مقولة الكيف، ومع الإضافة إلى المـبصر داخـل في مقولة المضاف، كالأب، فإنَّه بحسَب ذاته داخل في مقولة الجوهر، وبالإضافة إلى الابن في مقولة المضاف.

وقد عرفت أنَّ تلك القوة هي مبدأُ العلم، والعلم هو[4]: وصول النفس إلى المعنى، كما بَيَّنَّا في تحقيـق الإدراك، فحينئـذٍ يكـون العلـم من الإضافات ومبدؤه من الكيفيات، ولأنَّ العلم مضاف إلى المعلوم ضرورة -إذ العلم إنَّما يكون علمًا بشيء- فالعلم بذاتـه ينبغـي أن يكـون مضافًا، وتلك القوة ليست كذلك، والبصر ليس بإبصار من حيث هو[5] البصر، هذا تحقيق هذا الموضع.

[خاتمة]

خاتمة: العلم: إما تصور، إن كان غير الحكم، أو تصديق، إن كان حكمًا.

وحقيقة الحكم هي: الإثبات والنفي بالعقل[6]، مثلاً نعقل أن هذا هذا، أو ليس هذا؛ أي: تصل النفس إلى أن هذا هذا، أو ليس هـذا، وقد تصل النفس إلى مفهومهما لا على وجه الإثبات والنفي، وذلك من قبيل التصورات.

والمجموع المركب من تصور الطرفين والحكم، يُسمّى قضية، وليس الكل من كل واحد من التصوُّر والتصديق بديهيًّا؛ إذ قـد نحتـاج في البعض إلى فكر، كتصوُّر الروح والملك، والحكم بأنَّ العالم حادث، ولا كسبيًّا؛ إذ قد لا نحتـاج في الـبعض إلى فكـر، كتصـوُّر الحـرارة والـبرودة، والحكم بأن الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء.

هذه طريقتنا في هذا المطلوب.

والمشهور عند العلماء في هذا الموضع، أنَّ الكل من كل منهما ليس ببديهيٍّ، وإلا لما جهلنا شيئًا، ولا كسبيًّا، وإلا لما علمنـا شـيئًا، للـزوم الدور أو التسلسل حينئذٍ؛ إذ لو كان الكل كسبيًّا، لكان تعرُّفُ كل شيء موقوفًا على تعرُّفِ شيءٍ آخر، وتعرُّفُ ذلـك الشيء أيضًـا عـلى تعـرُّفِ آخر، فإن عاد إلى الأول، لزم الدَّور، وإن لم يعد، بل ذهب إلى غير النهاية لزم التسلسل، وإذا لزم الدَّور أو التسلسل امتنع العلم بشيء.

أمّا إذا لزم الدور، فلأنَّه حينئذٍ يلزم توقف العلم بالشيء على نفسـه، لأنَّ الموقـوفَ عـلى الموقـوفِ موقـوفٌ، وإذا توقـف العلـم عـلى نفسه، امتنع حصوله.

وأمّا إذا لزم التسلسل، فلأنّه يتوقف العلم بالشيء على علوم غير متناهية، وإحاطة العقل بها محال، فيمتنع العلم بذلك الشيء.

فإن قلت: قولهم: «لو كان الكل كسبيًّا لـما علمنا شيئًا» تصديق، فعلى تقدير أن يكون الكل كسبيًّا، يكون هـو أيضًـا كسـبيًّا، فيمتنـع اكتسابه؛ للزوم الدور أو التسلسل؛ كما ذكرتم، فكيف يمكنكم الاستدلال على بطلان كون الكل كسبيًّا؟

قلت: قد علم هذا التصديق[7] بالكسب، كما ذُكِرَ في بيانه، وانتهـى[8] المقـدمات إلى مـا هـو[9] ضروري، وإلا لمـا عُـلم، فحينئـذٍ يكـون

---

(1) [ب: 48/أ].

(2) [أ: 45/ب].

(3) ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، مرجع سابق، ص145.

(4) في ب: «وهو».

(5) سقط من ب: «هو».

(6) وإنما قيل: الإثبات والنفي بالعقل احترازًا عن الإثبات والنفي الحاصلين بالوهم والظن والشك، لأن الشيء الحاصل من أحدى هـذه الثلاثة لا يكـون علـمًا، مـن حاشية أ.

(7) [ب: 48/ب].

(8) كذا في النسختين والصواب: «وانتهت».

(9) [أ: 46/أ].



التقدير، وهو: كون الكل كسبيًا باطلاً، وهو المدَّعى، لكن يرد عليهم في التصوُّرات أنّهم إذا أرادوا بتصوُّرِ الشيء تصوره بوجه ما، فلا نُسَلِّمُ أن الكل ليس ببَديهيٍّ؛ إذ كل تصور يتوجه العقل إليه، فهو معلوم بوجهٍ ما بديهةً، وإن أرادوا تصوُّر كنه الشيء فلا نُسَلِّمُ أن الكل ليس كسبيًا.

قولهم: للزوم الدور أو التسلسل.

قلنا: لا نُسَلِّمُ لزومهما، لم لا يجوز أن يُعرف كنه الشيء بتصوُّرِ شيءٍ آخر بوجه ما، والأمر كذلك، لأنَّ الماهيّات المركبة إنَّما تُعرف بتصوُّرِ أجزائها البسيطة، وهي إنَّما تعرف بوجه ما، لأنَّها لا تُحَدُّ بل ترسم، وقد عُرِفَ أن تصوُّر الأشياء بوجه ما لا يحتاج إلى كسب، فلا يلزم الدور ولا التسلسل. فقد عُرِفَ أن البعض من كل منهما بديهيٌّ، والبعض كسبيّ، وقد توجد أقسام أخرى غيرهما كالحسيّات والتجريبات[1] والحدسيّات وغير ذلك.

ثمَّ التصديق، إما مع الجزم، وهو: أن لا يكون نقيضه محتملاً، أو لا مع الجزم، فإن كان مع الجزم فإما أن يكون مطابقًا للواقع أو لا يكون، فإن لم يكن مطابقًا فهو الجهل، وإن كان مطابقًا فهو العلم، وهو إما أن يكون مجرد العقل كافيًا في الجزم به بعد تصور الطرفين أو لا، والأول: البديهيُّ، والثاني، وهو: أن لا يكون مجرَّد العقل كافيًا، إما أن يكون مع القوى البدنية أو لا، والأوَّل وهو الحسي، إن كان بالحواس الخارجة، كقولنا: الشمس مضيئة، والنار محرقة، والعسل حلو.

ومنه المتواتر، لأنّه بالسمع.

والوجدانيُّ إنْ كان بالقوى الباطنة، كعلم أحد بجوعه وشبعه وحزنه وفرحه، وإن لم يكن بالقوى البدنيَّةِ، فإما أن يكون من محض الاعتقاد إلى شخص؛ أي: لا يكون معه شيء آخر غير العقل، أو من غير ذلك، والأول: العلم التقليدي، كالمأخوذات من السلف. والثاني: المستَدَلُّ، وهو أن يكون بدليل غير ما ذُكِرَ، كقولنا: العالم حادث؛ لأنّه متغير، وكل متغير حادث، هذا كله إذا كان التصديق مع الجزم.

أمّا إذا كان عاريًا عن الجزم، وهو[2] أن يكون نقيضه محتملاً، فإما أن يكون احتماله راجحًا على احتمال نقيضه أو مساويًا أو مرجوحًا، والأول، هو: الظنُّ، والثاني: الشكُّ، والثالث: الوهمُ.

[الفصل الثالث: في المشاعر]

قال: «الفصل الثالث: في المشاعر ...»، إلى آخره.

أقول: هذا الفصل مشتمل على أبحاث الحواس الخارجة، وهي خمس:

البحث الأول: في الإبصار، اختلفوا في لـميّة الإبصار، فقال أرسطو وأتباعه: إنَّ الإبصار لانطباع صُوَرِ المرئي في الباصرة، وقال الرياضيون: إنّه لخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط، رأسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المُبْصَر، كأنّه عضو من المُدْرِك قد ماسَّ المُبْصَرَ فحصل الإدراك.

واختلف القائلون بالانطباع، فمنهم من قال: إنَّ المرئي هو الصورة المنطبعة في الباصرة، ومنهم من قال: إنَّ المرئي هو الشيء الخارج، وانطباع صورته شرطٌ لرؤيته.

واختلف القائلون بالشعاع، فمنهم من قال: إنَّ ذلك المخروط مصمتٌ، ومنهم من ذهب إلى أنّه خطوط مستقيمة شعاعية أطرافها مجتمعة عند مركز الباصرة، وتمتدُّ متفرقة إلى المبْصَرِ، فما انطبق عليه أطراف هذه الخطوط من المبصَر أدركه البصر، وما يقع بين أطرافها لا، ولذلك قد يخفى على البصر بعض أجزاء المبصَر.

ومنهم من زعم أنْ يخرج خط مستقيم شعاعي من البَصَر[3] إلى المبصَر[4] ويتحرك على سطحه في غاية السرعة طولاً وعرضًا، فيحصل الإدراك بسبب ذلك، ويحصل ههنا مخروطٌ وهميٌّ.

والمحققون منهم ذهبوا إلى أنّه لا يخرج من العين شعاع، لكن الشعاع الذي في العين يتكيَّف المتوسط بين العين والمرئي من الهواء

---

(1) كذا في النسختين والصواب: «والتجريبيّات».
(2) في ب زاد: «إما».
(3) [ب: 49/أ].
(4) [أ: 46/ب].

وغيره بكيفيَّتِهِ، ويصير ذلك سببًا للإبصار، ويكون هذا أيضًا على هيئة مخروط، وهذا أقرب الوجوه؛ بسلامته عمّا يرد عليها، كما يجيء الآن.

وأنكر المتكلمون كلا المذهبين، ليمكنهم إثبات كون اللـه تعالى بصيرًا.

وأبطلوا المذهب الأول، بأنّا نرى نصف كرة السماء وشَبَحُهُ مثله، وحصول الكبير في الصغير محال.

وفيه نظر؛ إذ مثال الشيء لا يجب أن يكون مثله في القَدْرِ، بل في الشكل، فيجوز مثال الكبير في الصغير، كما يحصل مثال وجهنا في المرآة الصغيرة، وينطبع نصف كرة السماء في المرآة، ولعلهم أرادوا بنصف كرة السماء: النِّصفَ الظاهر من السماء.

وأيضًا هذا إنَّما يرد على من قال: إنَّ المرئي هو تلك الصورة.

أمّا من قال: إن المبصَر هو الشيء الخارج، وحصول صورته في الباصرة شرط، فلا يرد عليه.

واعترضوا على من قال: إنَّ المرئي هو: الصورة المنطبعة، أنّه لو كان كذلك لما رأينا القريب على قربه، والبعيد على بعده، لأنَّ المرئي لما كان هو الصورة المنطبعة، يكون القريب والبعيد واحدًا.

وفيه بحث؛ لأنَّ صورة القريب والبعيد في القريب والبعيد أيضًا تكون منطبعة، فتُرى كما يُرى القريب والبعيد.

والعمدة في إبطال مذهب الانطباع، أنّه لو انطبعت الصورة في المصقول، كالعين أو المرآة، فإما أن تنطبع في موضع واحد منه، أو في مواضع، والأول باطل، لأنَّ الناظرين يرون الصورة في مواضع منه بحسب أمكنتهم، وهذا الثاني؛ لامتناع حصول موجود واحد في حالة واحدة في مواضع، ولأنَّ الصورة قد تُرى في عمقه، ومعلوم أن هذا محال[1].

وأبطلوا مذهب الشعاع، بأنّه لو كان الإبصار لخروج الشعاع من العين إلى المرئي، للزم تشوش الإبصار عند هبوب الرّياح، لاضطراب الهواء الحامل للشعاع حينئذٍ، ولزم أن لا نَرى غير المقابل، لانحراف الشعاع، ولامتنع أن نرى نصف كرة السماء، لامتناع أن يخرج من حدقتنا ما ينفذ في جميع الأجسام المتوسطة ويتصل به بلحظة، ويستوعب نصف كرة السماء.

وهذه الأسئلة إنَّما ترد على من يقول بخروج الشعاع، وأمّا على قول من قال بتكيف المسافة المحاذية بشعاع العين، فلا ترد، لأنّه يكون دائمًا على محاذاة العين، والمحاذاة لا يشوِّشها شيء.

ثمَّ اختلفوا في أن عند سلامة الحاسة، وحضور المبصَر، وباقي الشرائط، هل يجب الإبصار أم لا؟ فقالت الفلاسفة والمعتزلة: نعم، وقال أهل السنة: لا.

والشرائط ثمانية عند الجمهور، وزاد قوم شرطًا آخر كما نبيِّن، وهو كون المرئي كثيفًا؛ لأنَّ اللطيف قد لا يُرى كالهواء، وكونه مضيئًا بنفسه كالشمس والنّار، أو بغيره كالأشياء المستنيرة[2] بالمضيء، ومحاذيًا بالبصر أو في حكم المحاذاة، كالوجه إذا يرى في المرآة، وقصد المبصر إلى الإبصار، وعدم الحجاب، وعدم الصغر المفرط، وعدم القرب المفرط، وعدم البُعد المفرط، وعدم مقارنة ما يوجب الغلط، وهذا[3] هو التاسع، كما إذا خرج من مركز الرحى خطوطٌ كثيرة متقارنة بألوان مختلفة، فإذا استدارت سريعة لا تُرى تلك الألوان، بل يُرى لون آخر غيرها؛ كأنّه ممتزج منها، وذلك لمقارنة المختلفات والحركة، كما يُرى في المرآة الغير المستوية وجهنا معوجًا وطويلاً وعريضًا، ولا يُرى شكله، وذلك لمقارنة هيئات المرآة.

واحتجّت الفلاسفة، بأنّا نعلم ضرورة أنّه متى كمل[4] هذه الأشياء، وجبت الرؤية.

واحتجّت المعتزلة، بأنّه لو لم تجب الرؤية حينئذٍ، لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وشموس ونحن لا نراها، وكما أن هذا باطل بديهة، فكذا ملزومه.

وأجاب أهل السنة، بأن ذلك جائز، لكنه عُلِمَ ضرورةً أنّه غير واقع كما في العاديّات، فإنَّه عُلِمَ ضرورة أن الجبل ما انقلب ذهبًا وماء النهر دُهْنًا، مع أنّه جائز في سَعَةِ قدرة اللـه تعالى، وفي نفس الأمر أيضًا، فالضرورة في عدم الوقوع، لا في عدم الجواز، والعاديّات، هي: أشياء عُلِمَت بالعادة أنّها ما تغيرت عن حالها مع جواز تغيُّرها، كما مَرَّ من المثالين.

---

(1) أي: طريق الانطباع محال، لأنه لو كان بطريق الانطباع لكان الانطباع في السطح الظاهر لا في العمق، من حاشية أ.

(2) [أ: 47/أ].

(3) [ب: 49/ب].

(4) كذا في النسختين والصواب: «كملت».



احتجّ أهل السنة على جواز عدم الرؤية على تقدير جميع الشرائط، بأنَّ رؤية كلّ واحد من أجزاء الجسم ليست بمشروطةٍ برؤية الجزء الآخر، وإلا يلزم الدور، فتكون رؤية البعض غنيّةً عن رؤية الآخر، وإذا كانت غنيّةً، فجاز أن تتحقق بدون الآخر، وإلا فلا تكون غنية.

وفيه بحث؛ لأنَّ غناء الشيء عن الآخر لا يوجب جواز أن يوجد بدونه، فإن طلوع الشمس غني عن وجود النهار، مع أنه لا يوجد ولا يمكن بدونه، وكلٌّ من المتضايفين غنيٌّ عن الآخر، كالفوقيّةِ مع التحتيّةِ مع امتناع الانفكاك.

قال: «الثاني: في السمع ...»[1]، إلى آخره.

أقول: إذا حدث صوتٌ في موضعٍ يتكيَّفُ الهواء الحاصل في ذلك الموضع بكيفيَّتِهِ؛ أي: يحدث فيه الصوت أيضًا، ثمَّ يتكيَّف الهواء المجاور لذلك الهواء في الجهات الست، ثمَّ المجاور، فالمجاور إلى حدٍّ ما، بحسب شدَّة الصوت وضعفه، فالمسامعُ التي تقع في تلك المسافة تسمع ذلك الصوت بلا خلاف، وأمّا المسامع الخارجة عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء الحامل للصوت إليها، هل تسمع ذلك الصوت أم لا؟ ففيه خلاف.

فقالت الفلاسفة: لا، وتابعهم النَّظّام[2] من قدماء المعتزلة، وقال المتأخرون من حكماء الإسلام: نعم.

والحقُّ هذا[3] بثلاثة أوجه:

فالأول: أنّا ندرك أن صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا إلى خلافها، وذلك ضروريٌّ يعرفه كلُّ أحدٍ، ومن المعلوم ضرورة أن الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل إلى صماخنا؛ إذ نحن وقتئذٍ في موضع لا ريح فيه، حتى يُقال: إنَّه صرفه عن جهتنا، بل كان خارجًا عن ذلك الموضع، صرفه الريح عن جهتنا، فقد سمعنا صوتًا مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت إلى صِماخنا.

ب[4]: أنّا نسمع الصوت البعيد؛ إذ ندرك بالضرورة عند السماع أنّه بعيد، وهذا جَرَّبه كل أحد من نفسه، والبعيد لا يكون واصلاً إلى صماخنا، ولو لم يكن الصوت البعيد مسموعًا، لما أُدرِك انصراف الصوت[5] عن جهتنا إلى خلافها؛ لأنّا نُدْرِكه قريبًا أولاً، ثمَّ ندركه بعيدًا، فنُدرك[6] انصرافه، وهذه بالحقيقة حجَّةٌ أخرى فافهمها، وهذان الوجهان مع ما تجدد بديعة.

ج[7]: احتجّ أهل السنة على هذا المطلوب، بأنّا ندرك جهة الصوت، وذلك دليل على أن الصوت قبل وصول الهواء الحامل إلى الصماخ مُدْرَك؛ إذ لو لم ندركه إلا عند الوصول لما أدركنا جهته، كما في اللمس، فإنَّهُ لـمّا لم يحصل الإدراك إلا عند الوصول، لما أدركنا جهته.

وهذا للتوضيح والتمثيل لا للاستدلال، فإنَّ الحُجَّةَ كاملةٌ بدونه، لأنَّ إدراك الجهة يقتضي أن يكون الصوت مُدْرَكًا في المسافة التي يجاوزها إلى الصِّماخ ضرورة، فيكون قبل الوصول، فعُلِمَ أنَّ وصول الهواء الحامل ليس بشرط، لكن الظاهر أنّه يجب وصول الهواء المتموِّج إلى الصِّماخ؛ لينتبه السامعة بالصوت.

واحتجّت الفلاسفة بوجوه:

فالأول: أنَّ الصوت عند هبوب الرياح لا يسمعه من كان الهبوب عن جهته، وذلك لأنَّ الهبوب منعه عن الوصول إلى الصماخ.

وفيه نظر؛ لجواز أن يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حدِّ السماع حينئذٍ، لأنَّ الإدراك من البعيد لا بُدَّ وأن يكون له حدٌّ كما في الإبصار، فإذا جاوز المُدْرَك ذلك الحدَّ لا يُدْرَك.

---

(1) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص135.

(2) هو: أبو إسحاق، إبراهيم بن سيّار بن هانئ، البصري النَّظّام، (توفي: 231هـ)، من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة، واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه. وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة. وذكروا أن له كتبا كثيرة في الفلسفة والاعتزال، منها: «الطفرة»، و«الجواهر والأعراض»، و«حركات أهل الجنة»، و«الوعيد»، و«النبوة»، وغيرها، للمزيد انظر:
- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج1، ص43 .
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج10، ص541.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مرجع سابق، ج5، ص157.
- العسقلاني، لسان الميزان، مرجع سابق، ج1، ص67.

(3) أي: قول المتأخرين من حكماء الإسلام.

(4) في ب: «الثاني».

(5) [أ: 47/ب].

(6) [ب: 50/أ].

(7) في ب: «الثالث».



ب[1]: إذا اتُّخِذَ أنبوبةٌ، وَوُضِعَ أحد طرفيها على الفم، والطرف الآخر على صماخ إنسان، وتُكلم فيه بصوت عالٍ، سمعه ذلك الإنسان دون الحاضرين، وذلك بمنع الأنبوبة عن وصول الهواء الحامل إلى الصماخ.

وفيه بحث؛ لجواز أن يكون عدم السماع لحيلولة الأنبوبة عن السماع، لا لعدم وصول الهواء الحامل.

ج[2]: أنّا نرى ضرب الخشبة بالفأس في الصحراء قبل سماع الصوت، وذلك لعدم وصول الهواء الحامل حينئذٍ إلى الصِّماخ، فإذا وصل سُمِعَ.

وفيه نظر؛ لجواز أن يكون عدم السماع لبُعْدِ الصوت وقتئذٍ، فإذا وصل حدَّ السماع سُمِعَ.

واحتجّ الإمام وقوم من المتأخرين على أن وصول الهواء الحامل ليس بشرط؛ إذ لو كان شرطًا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب؛ لامتناع نفوذ الهواء عن الجدار، وبتقدير نفوذه لا يبقى على الشكل الأول الذي باعتباره كان حاملاً للحروف، فلا يبقى الكلام.

وفيه بحث؛ لجواز أن يكون وصول الهواء إلى الصِّماخ من مخرج آخر.

فإن قلت: لو كنّا في بيت لا يكون له مدخلٌ أصلاً، نسمع كلام الخارج.

قلت: لا نُسَلِّمُ أنّه حينئذٍ نسمع.

البحث الثالث: في الذوق، وهو مشروط باللمس، وذلك ظاهر، لأنّا لا ندرك بالذائقة إلا بعد اللمس وبمتوسط، وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة من الملعبة، وهي ظاهر اللسان، فإن خلت الرطوبة عن الطعوم أدّت الطعوم كما هي، وإن خالطها طعم إما من الداخل كما في المرضى، أو الخارج فلا تؤدّها[3] كما هي، بل مختلطًا.

وشكّكوا ههنا، بأنَّ أداءها الطعم، إما أن يكون لأجل أن يخالطها أجزاء ذي الطعم، فتوصله إلى الحسّ، أو لأن تتكيّف تلك الرطوبة بكيفية ذلك الطعم، فيُدْرِكُهُ الحسُّ، فإن كان الأول لم تفد تلك الرطوبة إلا سهولة وصول المحسوس إلى الحسّ، لأنّه حينئذٍ تفيد رقّةَ قوام ذي الطعم، فحينئذٍ تكون الرطوبة شرطًا لسهولة الإحساس لا للإحساس، فجاز أن يحصل الإحساس بدون توسطها، وإن[4] كان الثاني، كانت الرطوبة ذات طعم، والمُدْرَك كيفيتها، فلا يكون الإحساس بواسطتها[5].

والجواب عن الأوّل: أن يُقال: لا نُسَلِّمُ أنّه لو كان بطريق الاختلاط لما أفادت إلا سهولة الإحساس، وجاز أن يحصل الإحساس بدون توسطها. وعن الثاني: أنَّ المراد بتوسطها أنّه لا يحصل الإحساس بكيفيَّةِ ذي الطعم الخارجي إلا بها، سواء صارت الرطوبة ذا[6] طعم أو لا، وهذا المعنى متحقِّقٌ.

البحث الرابع: في الشمّ، اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب:

فالأول: أنّه إنّما يحصل بواسطة تكيُّفِ الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرّائحة؛ أي: بالرائحة فيحصل إدراك الرائحة، وهذا لا يكون بطريق نقل الرائحة من ذي الرائحة إلى الهواء، لامتناع انتقال العَرَضِ، بل لو كان فإنّما يكون بطريق تكيُّفِ الهواء بالرائحة، كما في الأشعة.

ب[7]: إنّما يحصل الإحساس، لانفصال أجزاء لطيفة من ذي الرائحة، ووصولها إلى الخياشيم، كما في التبخيرات، فإنّها تُحَسُّ فيها بانفصال الأجزاء. وقيل عليه: بأنّه لو كان كذلك لوجب نقصان ذي الرائحة، لاسيَّما الذي يملأ المحافل رائحةً، كالمسك وغيره، وليس كذلك.

وأُجيب: بأن الأجزاء اللطيفة للطافتها لا يكون لها وزن محسوس، فجاز انفصالها مع عدم الإحساس بنقصان ذي الرائحة، ولئن سُلِّمَ، لكن لم قلتم: إنّه لا يُحَسُّ بالنقصان؟

---

(1) في ب: «الثاني».
(2) في ب: «الثالث».
(3) كذا في النسختين والصواب: «تؤدّيها».
(4) [أ: 48/أ].
(5) [ب: 50/ب].
(6) كذا في النسختين والصواب: «ذات».
(7) في ب: «الثاني».

ج[1]: القوة الشَّامَّةُ تتعلق بالرائحة وتدركها بدون وصولها إليها، كما في الإبصار، فإنّه يُبْصَر المرئي من البعيد، وهذا أبعد الوجوه من العقل.

وأمّا حِسُّ اللمس فظاهر، فإنَّه إنَّما يحصل باللَّمس.

[خاتمة]

خاتمة: قد عُلِمَ مما مَرَّ أن شعور المشاعر على ثلاثة أقسام: قسم يتوقف على ملاقاة الحس للمحسوس، وهو: اللمس والذوق والشم. وقسم يتوقف على عدم الملاقاة وهو: الإبصار، لأنَّ العين إذا اتصلت بالمرئي لا تدركه، لأنّها إنَّما تدرك بتوسط الهواء المستضيء بشعاعها، والشعاع الخارجي. وقسم جاز مع الملاقاة ومع عدم الملاقاة وهو: السمع.

وبقي لنا أن نحقق هذه الإدراكات؛ ليُعلم أنّها هل تمكن بدون هذه الحواس، وإذا أمكن فهل يمكن الجميع أو البعض.

فنقول: الإدراك إما أن يكون إدراكًا لأمر جزئي إما جوهرٍ، كزيد مثلاً، أو عرضٍ كجلوس زيد في هذه الدار، أو لأمر كلي، إما جوهرٍ كالإنسان، أو عرضٍ كالجلوس، وإدراك الكلي لا يمكن بالحاسَّة، لأنَّ الحاسة لا تدرك إلا الشيء الموجود في الخارج، وكل موجود في الخارج فهو جزئي؛ إذ لا يمكن اشتراكه بين شيئين أو أكثر، بل إدراك الكليِّ إنَّما يحصل بالعقل.

وإدراك الجزئي على قسمين:

الأوّل: أن يُدْرَك الجزئيّ، بأن يدرَك مثاله وشبحه، ويُسْتَدَلّ به عليه، وهو: التخيُّل، إن كان المدرَك صورة، كما في تخيّل زيد وعمرو، والتوهُّم، إن كان المدرَك معنى، كعلم زيد وسخاوة عمرو، وجاز أن يكون المدرَك فيه غائبًا، بل معدومًا.

الثاني: أن يكون إدراك الجزئي، بأن يدرَك نفسه لا بتوسط المثال، وهو: الإحساس، ولا يجوز أن يكون المدرَك غائبًا فيه، بل يجب أن يكون شاهدًا موجودًا، ولذلك سُمِّيَ الإحساس مشاهدة، وإذا عُلِمَ أنَّ المشاهدة هي: إدراك عين الحاضر، فلو أمكن أن يقع هذا الإحساس[2] بدون توسط[3] الحاسَّةِ، لا يخرج عن كونه مشاهدة، لما علم من حقيقة المشاهدة، بل يكون رؤيةً، إن كان المدرَك من المبصرات، وسمعًا، إن كان من المسموعات، وذوقًا، إن كان من الطعوم، وشمًّا، إن كان من المشمومات، ولمسًا إن[4] كان من الملموسات.

والنَّفس الإنسانية التي هي من عالم الملكوت وأفعالها أفعال الروحانيّات، لمّا كانت منغمسة في تدبير البدن -من رعاية أحوال الغذاء، والصحة والمرض، والنوم واليقظة، والإدراكات، والآراء في المآرب المعاشية، والأفكار- غير وافية بأفعالها الروحانية، احتاجت فيما هو أقوى الإدراكات، وهو إدراك نفس الشيء إلى معاونة مدركٍ آخرَ، وهو: الحسُّ، ولا يبعد أن تقع نفس قوية تفي قوتها بجانبي التدبير وأفعالها الروحانية، ويمكن أيضًا اكتساب هذا المعنى بتقليل الغذاء والترك والتجريد، وما يشغلها عن عالمها.

وقد نُقِلَ هذا من أصحاب الرياضيَّة[5] والترك والتجريد من الأمم المختلفة والأقوام المتخالفة، نقلاً متواترًا لا يكاد يُتَوَهَّمُ فيه الكذب، فعُلِمَ أنَّ النفس لها مُكْنَةُ هذا الأمر، وحينئذٍ لا يمتنع أيضًا أن يكون موجودٌ آخر يرى عن الحواسّ، يكون له إدراك الحواسّ، أو بعض أقسامه دون البعض؛ لفقدان شرط ذلك البعض، بأن تكون الملاقاة مثلاً مُحالاً عليه، فيمتنع له اللمس والذوق والشم دون السمع والبصر، ولذلك ورد في الكتب السماوية صفة السمع والبصر لله تعالى دون الباقية.

وهذه الأبحاث شريفةٌ، ليست في كتب الأولين والآخرين، وفيها أسرارٌ.

---

(1) في ب: «الثالث».

(2) فمثل هذا الإحساس حاصلٌ للأولياء وأهل الرياضة، لأنهم يرون الأشياء التي في المشرق أو في المغرب بدون توسط حاستهم، من حاشية أ.

(3) [أ: 48/ب].

(4) [ب: 51/أ].

(5) كذا في النسختين والصواب: «الرياضة».



[الفصل الرابع: في القوى الباطنة]

قال: «الفصل الرابع: ...» إلى آخره.

أقول: هذا الفصل في القوى الباطنة التي هي: الحواسُّ الداخلة، وهي خمسٌ، لأنَّ القوة المدرِكة إما مدركةٌ غير متصَرِّفةٍ، أو مدركةٌ متصَرِّفة، والمدركة الغير المتصرفة إما مدركة للصور أو للمعاني أو خزانة لهما، لأنها إما مدركة عند حضور المحسوس في الخارج، أو حافظة عند غيبته، فهذه أربعٌ، والخامسة هي المدركة المتصَرِّفة بالتركيب والتفصيل، كما يجيء.

والمدركة للصور هي: الحسُّ المُشْتَرَك، لاشتراك المشاعر فيها، وخزانتها الخيال، والمدركة للمعاني، هي: الوَهْمُ، وخزانتها الحافظة، والمدركة المتصرِّفة قد يستعملها الوهم، وقد يستعملها العقل، فباعتبار الأوَّل، تُسمَّى متخيِّلَةً، وباعتبار الثاني، تُسمَّى مفكرة، فهذه هي الخمس الداخلة.

فالأول: الحسُّ المُشْتَرَكُ وهو: قوة إذا ارتسم[1] صورة شيء فيها صار ذلك الشيء مشاهدًا، ومحلُّها مقدّم البطن الأول من الدّماغ، وللدماغ ثلاثة أبطن: من طرف الجبهة إلى طرف القفا، وآلتها وهي: التي تدرِك بها هذه القوة: روحٌ مصبوبٌ في مبادئ الأعصاب الخمسة، الممتدة إلى الحواس الخمس النابتة من مقدَّم الدماغ، كأنّه رأس عين انشعبت منه خمسة أنهار، فيؤدّي كل حسٍّ صورة محسوسة إلى الحسِّ المشترك، فتتحقَّقُ المشاهدة، ولذلك سُميَّت بالحس المشترك، وحكمة اختصاصها بمقدَّمِ الدماغ، سرعة انتباه الحيوان بما ينفعه أو يضره من المحسوسات، ليتسرّع إلى الاختلاس أو الاحتراز.

وههنا بحث، وهو أنّا نعلم ضرورةً أنّا متى لمسنا النار، فالمُدْرِك للحرارة ذلك العضو، وليس له[2] تعلُّقٌ بالدماغ وما فيه؛ إذ لا يحسُّ الدماغ بذلك.

فإن قلت: نحن[3] لا نقول: إنَّ الحسَّ المشترك يحسُّ بذلك، بل نقول: إنَّ صورة المحسوس إذا حصلت في الحس المشترك يصير المحسوس مشاهدًا.

قلت: تلك الصورة إما إن كانت مجرّدة عن طبيعة المحسوس، كما[4] في العلم، أو مقارنةً لها، كما في الإحساس. فإن كان الأوَّل، يلزم كون المجرَّد في الجسم، وذلك محال، لأنَّ الصورة المجرَّدة من خواص القوة العقلية، وأيضًا حصول الصورة المجرّدة في الجسم محال عندهم. وإن كان الثاني، يلزم أن يكون الحسُّ المشترك مُحِسًّا بالحرارة والبرودة، وهذا ضروري البطلان بطريق الوجدان.

واستدلوا على ثبوت الحسِّ المشترِكِ، بأنّا نرى القطر النازل خطًّا مستقيمًا[5]، والنقطة الدائرة بسرعةٍ خطًّا مستديرًا، على سبيل المشاهدة لا على طريق تخيُّل أو تذكُّر كما في الأمور الغائبة، وليس الخط والدائرة في الخارج ضرورة؛ إذ نعلم ضرورة أنّه ليس في الخارج إلا قطرة أو نقطة، ولا في الباصرة، لأنَّ البصر لا يُدْرِك إلا ما يقابله في الخارج، فلولا قوةٌ غيرُ البصرِ ترتسم فيها صورة القطرة أو النقطة في موضوعها، وتبقى بعد زوالها عن موضوعها مُدْرَكَةً في ذلك الموضع، واتصل بتلك الصورة صورتها في الموضع الثاني، وبهما صورتهما في الثالث، وبها صورتهما في الموضع الرابع، والخامس، إلى ما أمكن لما أُدرك خط مستقيم أو مستدير، فتلك القوة هي: الحسُّ المشترَكُ، هذا هو المشهور عند الحكماء.

وفيه نظر؛ إذ البصر قد يتأثَّر عن المحسوس، وتبقى صورته فيه زمانًا، كما في النظر إلى الشمس، فإنَّه عند مبالغة النظر فيها، تبقى صورتها فيه، بحيث تُرى الشمس في كل وجهةٍ، وكذا إذا نُظِرَ في روضة خضراء سويعةً، فإنَّها تُرى في كل جانب، وحينئذٍ جاز أن تكون روية الخط والدائرة بسبب ذلك، فلا تلزم قوة أخرى.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون هذا أيضًا في تلك القوة؟

قلت: لأنّه ينقلب بتقليب الحدقة، وذلك آية أنّه في الباصرة، ولأنّه لو كان كذلك لوجب أن نرى الشمس والروضة عند الإغماض، ولئن

---

(1) كذا في النسختين والصواب: «ارتسمت».

(2) أي: لإدراك الحرارة، من حاشية أ.

(3) [أ: 49/أ].

(4) [ب: 51/ب].

(5) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج2، ص374.



سَلَّمنا أنّه ثبت بسبب رؤية الخط والدائرة قوة نُدْرِك بها ذلك، لكن كيف لزم كونها مشتركة بين الحواس، وأنتم في بيان هذا؟!

الثاني: خزانةُ الحسِّ المُشْتَرَكِ، وهي: تسمى بالخيال والمصوِّرَة، وهي: التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها، فهي غير الحسِّ المشترَكِ؛ إذ هو لا يُدرِك بعد الغيبة؛ لأنّه لو أدرك بعد الغيبة لصار ذلك الشيء مشاهدًا عند الغيبة، وليس كذلك، وهذه القوة لا تتمكن من تجريد الصور عن المشخِّصات، كما يتمكن العقل، بل تدركها معها، لأنّها جسمانية، والمجرَّد لا يحل في الجسماني، ومحلُّها مؤخر البطن الأول من الدماغ.

ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تكون هناك قوة واحدة تحصل المشاهدة بها عند حضور المحسوس والتخيُّل عند غيبته؟

فإن قلت: قد يختل فعل أحديهما بتطرُّقِ الآفة إليها دون فعل الآخر.

قلت: اختلال الإحساس باختلال الحسِّ المشترَكِ مع سلامة الخيال أو بالعكس ممنوع.

الثالث: الوهم وهو: قوة تُدْرِكُ المعاني الجزئية، كسخاوة زيد وبخل عمرو، ومثل إدراك الشاة في الذئب ما يحملها على النفور، وهي حاكمة في جميع القوى الدماغية، نسبتها إليها نسبة العقل إلى القوى النفسانية، يعني: كما أن العقل يقضي بين القضايا النفسانيّةِ من أقسام العقل النظري والعقل العملي والفكر والحدس -التي هي القوة النفسانية، كما يجيء في الفصل الآتي- فكذا الوهم[1] يحكم في مدرَكات الحسِّ المشترك والخيال[2] والمتخيِّلة والحافظة.

الرابع: خزانة الوهم، وهي: التي تحفظ المعاني الجزئية، وتتذكرها، وسُميِّت حافظةً وذاكرةً.

الخامس: المدرِكةُ المتصرِّفةُ، وهي: التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور المأخوذة عن الحسِّ المشترَكِ وبين المعاني المدرَكة بالوهم، وبين الصور والمعاني، كما تتصوَّر حيوانًا ذا رأسين، أو حيوانًا بلا رأس، وكما تتصور سخاوة زيد مع عداوته أو تفصلهما، وهي تخدم العقل والوهم في إدراكاتهما، بأن تعينهما فيها.

[الفصل الخامس: في قوى النَّفس الإنسانيّة]

قال: «الفصل الخامس» إلى آخره.

أقول: للنفس الإنسانية قوتان:

قوة بها تتمكن من تحصيل العقائد والآراء بحال الموجودات التي لا يكون وجودها بفعل الإنسان، كالسماء والأرض وغيرهما، وتُسمَّى عقلاً نظريًا.

والثانية: قوة بها تتمكن من تحصيل الآراء والأفكار في أمور تحصل بكسب الإنسان، كتحصيل الخير، مثل: الفلاحة، وغيرها مما يفيد الخير، وتسمّى عقلاً عمليًا.

والنفس الإنسانية إذا كملت بهذه القوة تُسمّى نفسًا مطمئنَّةً، هذا على رأي الفلاسفة.

أمّا عند أهل المِلَّةِ إذا تيقنت النَّفس الأمور الدينية والأحوال الأخروية، بحيث صفت عن التردد والتشكُّكِ، تُسمّى مطمئنة. وتحصل بالقوة التي هي العقل النظري كمال النّفس، وبالتي هي العقل العملي كمال النفس والبدن. أمّا كمال النفس، فلاتصافها بالصفة المرضيةِ، وأمّا كمال البدن فظاهر.

وقالت الفلاسفة: يحصل بها كمال البدن فقط، والثانية تفتقر في أفعالها بالأولى؛ إذ تحتاج إلى معرفة الأشياء المحتاج إليها في عملها.

ثمَّ العقلُ النظريُّ له أربع مراتب:

فالأول: عند كون إدراكات النفس بالقوة، كما يكون لنفس الأطفال، وحينئذٍ تسمى عقلاً هيولانيًا، لكونه قابلاً للصور العقلية غير موصوف بها.

الثاني: عند كون الأوَّليّات حاصلة للنفس، وحينئذٍ تسمى عقلاً بالملكة؛ إذ حصلت لها بسبب تلك الأوَّليّات ملكة الانتقال إلى

(1) [أ: 49/ب].

(2) [ب: 52/أ].



النظريّات، والنفس المختصة بكثرة هذه الأوليات وسرعة انتقالها منها إلى النظريات، سميت قُدُسِيَّةً.

الثالث: عند حصول النظريات لها، بحيث تقدر على استحضارها متى شاءت عند غيبوبتها عنها، وحينئذٍ تسمّى عقلاً بالفعل.

الرابع: عند حصول النظريّات لها، بحيث لا تغيب عنها، وحينئذٍ تسمّى عقلاً مستفادًا، لكونه مستفادًا من الفكر أو الحدس، وعند الفلاسفة لكونه مستفادًا من العقل الفعّال.

وقال في الإشارات[1]: حضور النظريات بحيث لا يَعْزُبُ عنها هو: العقل المستفاد، وهذا لا يناسب ما هو بصدده، لأنّه في بيان مراتب العقل النظري، وهو ذكر أنّه قوة للنفس، وحضور النظريات ليس كذلك، فما هو في الكتاب أولى.

ثمَّ للنفس الإنسانية بواسطة العقل النظري صفات:

مثل الفكر، وهو: حركة ما للنَّفس في المعاني طلبًا للحدِّ الأوسط، أو ما يجري مجرى الحد الأوسط، وهو الملزوم في القياسات الاستثنائية، فإنَّه يجري مجرى الحدِّ الأوسط في إثبات المطلوب[2].

ومثل الحدس، وهو: وصول النفس إلى الوسط أو الملزوم بلا فكر، وذلك على قسمين: لأنّه قد يكون عقيب شوق وطلب، فيحصل بعد ذلك بدون[3] اتصال الفكر به، وقد يحصل بدون شوق وطلب.

والنفس البالغة في الحدس غايته، تُسمّى بالنَّفس القُدُسِيَّةِ، وقوتها على ذلك بالقوة القدسيَّة.

وللنَّفس الحيوانية أيضًا قوى الشهوانيَّة والغضبيَّة، ومن جملة قواها النفس الأمّارة، وهي القوة الآمرة للشهوانية والغضبية بالتخيّل والتوهّم إلى جذب اللذات البدنية ودفع المطالب الحقيقية، هذا عند بعض المتأخرين.

وأمّا عند الأكثر من الأولين والآخرين أنَّ النفس الأمّارة هي: النفس الإنسانية عند انجذابها إلى الأمور البدنية ذاهلةً عن عالمها الروحاني، آمرةً للشهوانية والغضبية إلى ما هي انجذبت إليه.

[خاتمة]

قال: «خاتمة: ...» إلى آخره.

أقول: اختلفوا في أنَّ النفس الناطقة، هل تدرك الجزئيات على الوجه الجزئي أم لا؟ فقالت طائفة من العلماء: نعم، وهو الحق. وقال أرسطو والشيخ وأتباعهما: لا.

والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي: أن يُعلم الجزئي بوصف الهذيَّةِ، كما يُعلم زيدٌ مثلاً بوصف كونه هذا. وعلى الوجه الكلي: أن يُعلم بأوصافه الكلية، كما يُعلم أنَّه إنسانٌ هنديٌّ كاتبٌ طويلٌ ابن فلانٍ في عصر كذا في حال كذا، وعلى هذا إلى أن تُعلم جميع أوصافه الكليَّةِ، فإنَّه حينئذٍ يُعلم من غير أن يشار إليه بالهذيَّةِ.

وفي موضع آخر لغرض آخر فسروا الوجه الجزئي بمقارنته أحد الأزمنة الثلاثة، كما يجيء في علم الله تعالى.

واحتجّ الأولون، بأن ههنا شيئًا يحمل الكلي على الجزئي، بأن يحكم أنَّ زيدًا هو إنسان، والحكم مسبوق بتصوُّرِ الطرفين، فذلك الشيء يدركهما ضرورة، ومدرِك الكلي النفس، فمدرِك الجزئي أيضًا النفس، لكنها تدرك الكلي بلا وسط، والجزئي بتوسط الآلات.

فإن قلت: جاز أن يكون إدراكها الجزئي على الوجه الكلي، لا على الوجه الجزئي، وأنتم في بيان هذا.

قلت: قد تحكم على هذا الإنسان، بأنّه إنسان، فقد أَدْرَكْتَهُ على الوجه الجزئي؛ إذ أَدْرَكْتَهُ بوصف الهذيَّةِ.

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج2، ص374.

(2) [أ: 50/أ].

(3) [ب: 52/ب].



واحتجّ أرسطو بأنا إذا تخيَّلنا مربعًا مجنحًا بمربعين متساويين؛ أي: يكون ذا جناحين مربعين على هذا المثال، ميَّزنا بين الجناحين، فهذا الامتياز ليس في الخارج؛ إذ فرضنا أن ذلك المعين ليس في الخارج، فهو إذًا في الذهن، فمحلُّ أحد الجناحين يمتنع أن يكون عين محلِّ الثاني، وإلا استحال الامتياز، لأنَّ امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالماهيَّةِ، كتميّز ماهية المربع والمثلث، ولا بلوازم الماهية؛ لكونها مشتركة على تقدير اتحاد الماهية، فلو لم يكن الامتياز أيضًا بالمحل، لامتنع الامتياز، فمحلُّ أحدهما غير محلِّ الآخر، وذلك لا يعقل إلا في الجسم أو الجسماني، والنفس ليست بجسم ولا جسمانية، فيمتنع ذلك في النفس.

وهذه الحُجَّة ضعيفة من وجوه: إذ يقال: لا نُسَلِّمُ أن النفس ليست بجسم ولا جسمانية، وسنبين فيما يجيء بالبرهان القاطع أنّها جسم، ولئن سَلَّمنا أنّها كذلك، لكن لا نُسَلِّمُ أنَّ العلم هو: حصول صورة الشيء في العقل، وقد بَيَّنَّا فيما مضى فساد هذا الرأي، وبَيَّنَّا أن العلم هو: وصول النفس إلى المعنى.

غايةُ[1] ما في الباب أن يكون حصول الصورة في شيء شرطًا للعلم، فلم لا يجوز أن تكون تلك الصورة منطبعةً في جسم أو جسماني كالخيال أو غيره، ثمَّ النفس تدركها[2] وتطالعها؟

وأيضًا تمسَّكَ في الدعوى[3] الكليَّةِ بالمثال الجزئي في المربع، وهذا سخيفٌ جدًا.

فلو قال هذا فيما هو ذو مقدار، كالخط مثلاً؛ إذ له نصفان لتمَّ وعمَّ، ومع هذا لا يكون عامًا في جميع الجزئيات؛ إذ ما لا قَدْرَ له، كالنقطة والوحدة وما يجري مجراهما لا يجري فيه.

وأيضًا يُعلم أن كل أحد بالبديهة أنَّه يَعلم الجزئي بوصف الهذيَّةِ؛ إذ يعلم هذا الإنسان وهذا السواد، والنفس ليست إلا ما يشير إليه كل أحد بقوله: أنا، بالاتفاق.

وهذا برهان قاطع في أنَّ النفس تدرك الجزئيات على الوجه الجزئي، فما يورَدُ في مقابلته عبثٌ لغوٌ.

[الصحيفة الثانية: في المُدْرَكات]

[الفصل الأول: في المبصَرات]

قال: «الصحيفة الثانية: ...»، إلى آخره.

أقول: ما يُحَسُّ بالحاسة نوعان: ما تحسُّهُ الحاسة أولاً، كالضوء واللون. وما تحسُّهُ بتوسط ما أُحِسَّ به أولاً، كالجسم، فإنَّها تحسُّه بتوسط إحساس الضوء أو اللون.

وهذه الصحيفة فيما تدركه الحواس أولاً، وقد يلزم البحث عن المدرَكات ثانيًا بالعرض، لتتميم الكلام.

قوله: البحث الأول: في أقسام المبصَرات؛ أي: في المبصَرات مطلقًا، سواء كانت أوَّلية أو بوسط.

قوله: والأطراف؛ أي: النقطة والخط والسطح، التي هي طرف الخط والسطح.

والجسم والوضع، قد مَرَّ تعريفه في صدر هذا الكتاب أنّه: هيئة تعرض للجسم بواسطة نسبة بعض أجزائه إلى بعض، وإلى الأمور الخارجية.

والشكل هو: هيئة تعرض للشيء بواسطة إحاطة حدٍّ واحد، كالدائرة والكرة، أو حدودٍ، كالمثلث والمكعب[4].

قوله: كما في راكب السفينة في وسط البحر، فإنَّه لا يدرك حركة السفينة في وسط البحر، لعدم الأجسام الملوَّنة في وسط البحر، وأمَّا

---

(1) [ب: 53/أ].

(2) فحينئذٍ يثبت كون النفس مدركة للجزئي على الوجه الجزئي لا على الوجه الكلي، من حاشية أ.

(3) [أ: 50/ب].

(4) المكعب: جسم يحيط به ستة سطوح مستوية، من حاشية أ.



القريب من الساحل فيدركها لتحقُّقِ إدراك اختلاف الوضع.

قوله: بتوسط اللون الساتر للعمق، زعم[1] قوم من الأقدمين أن اللون ساترٌ للعمق، فإنَّ[2] الشفّاف ما لا لون له.

وفيه بحث؛ لأنَّ اللون قد لا يستر العمق، كما في اللَّعْلِ[3] والزَّبَرْجَدِ، وهما أيضًا شفافان مع تحقق اللون، إلا أن يريدوا بالشفّاف ما لا يستر ما وراءه أصلاً.

قوله: إذ هو أحد أنواع الضوء، لما يجيء بعد.

واختلفوا في الظلمة: فقال قوم: إنَّها غير مرئية؛ إذ لا فرق بين الأعمى وبين من في الظلمة في عدم الإبصار، ولأنّه لا فرق بين الإغماض وفتح العين في الظلمة، ولأنَّ الظلمة عدمية؛ إذ هي عدم الضوء عمّا من شأنه الضوء. وزعم قوم أنها مرئية. والأول أسدُّ، واختاره المحققون.

واختلفوا أيضًا في التشابه والاختلاف، كالتشابه بين الأسودين، والاختلاف بين الأسود والأبيض، فقال قوم من الأقدمين: إنَّهما من المرئيات، وقال المتأخرون: إنَّهما لا تدركان بالحسِّ، بل الشعور بهما للقوة المميِّزة، وهذا حقٌّ، لأنّهما نسبتان، والنسبة أمر معقول لا يدرك بالحسِّ.

قال: «المبحث الثاني»: إلى آخره.

أقول: اختلفوا في الألوان:

فقال قوم من الأقدمين: لا حقيقة للونٍ أصلاً، بل يُرى في النظر كذلك؛ إذ الهواء إذا خالط أجسامًا شفافة متصغرة جدًا ونفذ ضوء بعضها إلى البعض[4]، يُرى البياض، كما في الثَّلج والبِلَّورِ المسحوق، فإن الثلج يُرى في غاية البياض، مع أنا إذا نظرنا فيه نجده أجزاءً شفّافةً متصغرةً جدًّا، خالطَ ضوء بعضها مع البعض.

والبِلّور قبل السحق يكون غير ملوَّنٍ، وإذا سُحِقَ وخالط الضوء يرى أبيض، فليس بين تلك الأجزاء فعلٌ وانفعالٌ، حتى يُقال: حدث اللون[5] بذلك، كما في سائر الكيفيات المزاجية، فإن العناصر إذا اختلطت وأثر كل منها في آخر وانكسر كيفياتها، حصل المزاج وتتبعه الكيفيات المزاجية، كما في سائر الأشياء، وههنا فُقِدَ الفعل والانفعال لصلابة الأجزاء، وعدم اختلاطها بالكلية، بل هي متماسَّةٌ متجاورةٌ، ولأنَّ الشيء لا ينفعل عن مثله.

وهذا منقوض ببياض البيض المسلوق، فإنَّه يَبْيَضُّ، وكان قبل السلق شفّافًا، واختلاط الهواء منتفٍ، لكونه أثقل بعد السلق، والثقل دليل على زوال الهوائية والنارية التي فيه، لأنَّ الخفَّةَ إنَّما تكون بسببهما.

قوله: لا ينسلخ؛ أي: بالغسل؛ إذ قد ينسلخ بالطبع كما في الشعر.

قوله: فجاز حصول الكل كذلك، وجاز كونُ كلٍّ لونًا واحدًا حقيقيًّا، وجاز كلاهما.

فإن قلت: القسمان الأوَّلان ممتنعان: أمّا الأول؛ فلأنَّ الكل لو كان مركبًا من الألوان، فيلزم كون تلك الألوان أيضًا مركبة، ولزم التسلسل. وأمّا الثاني، فلأنَّ بعض الألوان مركب، وهو المختلط من الألوان، فكيف يمكن أن يكون الكل بسيطًا؟

قلت: المراد بالألوان ههنا: الألوان المحسوسة الحقيقية دون الصناعية، وحينئذٍ يَصِحُّ القسمان: أمّا الأول: فلأنَّ أجزاء اللون لا تكون محسوسة، وإنَّما المحسوس المركب. وأمّا الثاني: فلأنَّ اللون المختلط صناعي، فلا يرد علينا.

وأمّا الضوء فزعم بعضهم أنّه ظهور اللون فقط؛ أي: تمام حقيقته إنَّما هو ظهور اللون، وَوَرَدَ عليهم ضوء الجوِّ.

والصواب أن يُقال: الضوء هو: ظهور الشيء.

وزعم قوم أن النور جسم، لأنّه متحرك بحركة المنير، كما في الشمس والمرآة، والحركة من خواص الجسم.

---

(1) في ب: «وزعم».

(2) في ب: «وإنَّ».

(3) كلمة فارسية وتعني: الياقوت، انظر:

- آلتونجي، معجم الطلاب فارسي عربي، مرجع سابق، ص312.

(4) [ب: 53/ب].

(5) [أ: 51/أ].



والجواب: أنَّ مقابل المضيء يتكيَّفُ بضوئه، لا أنّه انتقل الضوء من الموضع الأول إلى الموضع الثاني.

[الفصل الثاني: في المسموعات]

قال: «الفصل الثاني: ...»[1]، إلى آخره.

أقول: المسموع إنّما هو الصوت والحرف. أمّا الصوت فواضح عند العقل، غنيٌّ عن التعريف، وبعضهم جعله جسمًا لتوهُّمِ الحركة فيه، وهو ضعيف، لأنَّ حامله يتحرك بالتموُّجِ، فيُظَنُّ حركته. وزعم قوم: أنّه اصطكاك أجسام صلبة، وقيل: هو القلع، وقيل: هو القرع، وقيل: تموُّجُ الهواء، والكل باطل، لأنَّ كل ذلك مُبْصَرٌ لا مسموع.

ثمَّ من ذهب إلى أن الصوت غير هذه الأشياء زعم أنَّ سببه القريب تموُّجُ الهواء، والسبب البعيد إمساسٌ عنيف، وهو: القرع، أو تفريقٌ عنيفٌ، وهو القلع، والصوت القرعي أشد انبساطًا من القلعي، واستدلوا على عِلِّيَّةِ التموج بالدوران، فإنَّه متى تموج الهواء الخارج من الحلق، حدث الصوت واستمر باستمراره، ومتى عُدِمَ، عُدِمَ، وكذا في تموج الهواء الخارج من المزامير، وكذا طنين الطست يحصل بتموج الهواء، لاضطراب نواحي الطست، وينقطع عند تسكينه.

وهو ضعيف، لأنَّ دلالة الدوران ظنِّيَّةٌ، فلا تصلح حجَّة، وليس المراد بتموج الهواء حركةً انتقاليةً[2] من هواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموج الماء، فإنّه أمر يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون. هذا ما قالوه.

والحقُّ: أنَّ التموُّج ليس بسبب؛ إذ ليس في طبعه اقتضاء الصوت، ولأنّه قد يوجد التموج كما في حركة اليد وغيرها أقوى من تموج الصوت الخارج من الحلق مع عدم الصوت، بل الحقُّ أن الصوت إذا حدث بالقلع أو القرع يتكيَّفُ الهواء في موضع[3] حدوثه بكيفيَّتِهِ، ثمَّ يتكيَّفُ الهواء بالمجاور إلى حدٍّ ما، ولا بُعْدَ أن يتموج الهواء في تلك المسافة، فيعين السبب أو التكيُّفَ، لكن لا أنّه سبب له.

وقال الإمام في الملخص[4]: إنَّما لم يُجعل القرع سببًا قريبًا للصَّوت، لأنَّ القرع مماسَّةٌ فيكون آنيَّةً، والصوت زماني، والآني لا يكون سببًا للزماني.

وفيه بحث؛ إذ لا نُسَلِّمُ أن الصوت زماني، لأنَّ بعض الحروف آني -كما يجيء- مع أنه صوت. وأيضًا التموج زماني ضرورة، لأنّه حركة، مع أنكم جعلتم القرع سببًا له.

قوله: ثمَّ لا بُدَّ في القرع من مقاومة أحد الجسمين للآخر وإن لم تكن صلابة، فإن خرق الماء سريعًا بقضيب مصوِّت، وذلك لمقاومة أحدهما الآخر؛ إذ يعسر الخرق، فالعلَّة الأولى هي المقاومة لا الصلابة. هذا ما ذكروه.

وفيه بحث، أمّا أولاً: فلأنَّ المثال الذي ذكروه -وهو خرق الماء سريعًا- لا يناسب هذا الدعوى؛ إذ هو تفريق عنيف، وهو القلع، وهذا أيضًا لا يختص بالقرع، فإنَّ القلع لا بُدَّ فيه أيضًا من مقاومة، فإنَّ تفريق القطن عن قطنٍ غير مُصَوِّتٍ.

وأيضًا قولهم: فالعلَّة الأولى، هي المقاومة، ركيكٌ؛ إذ هي جزءُ العلَّةِ البعيدةِ.

فالصواب أن يُقال: لا بُدَّ في القرع والقلع من المقاومة، وإن لم توجد الصلابة، أمّا في القرع، فكما إذا قُرِعَ الماء بشيء، فإنّه يُصَوِّتُ مع عدم الصلابة، وأمّا في القلع، فكما في القطن، فإنّه لا يُصوِّت لعدم المقاومة، فجزء العلَّة البعيدة هي المقاومة، لا الصلابة.

ثمَّ الصوت قد يكون جهيرًا، وقد يكون خفيًّا، وقد يكون حادًا؛ أي: زيرًا، وقد يكون ثقيلاً؛ أي: بمًّا، وسبب الجهارة والخفاية: اختلاف المقاومة واختلاط الأصوات، فإنَّ شدة المقاومة توجب الجهارة، وضعفها يوجب الخفاية، واختلاطها يوجب الجهارة، وسبب حدة الصوت صلابة المقروع أو مَلَاسَتُهُ، كما في أوتار الأغاني الممتدَّةِ فإنَّها صلبة ملساء، أو قِصَرُ المنفذ، كما في المزامير القصيرة، أو ضيق المنفذ، كما في ثقب المزامير، أو شدَّة التوائه، كما في المزامير الملتوية، مثل المزمار الخِطائيِّ، وسبب الثقل مقابلات هذه الأشياء.

قال: «وأمّا الحرف»، إلى آخره.

---

(1) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص135 - 137.

(2) [ب: 54/أ].

(3) [أ: 51/ب].

(4) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص142.

أقول: ذكر في الشفاء[1] أنَّ الحرف هو: هيئةٌ عارضةٌ للصوت يتميَّزُ بها عن صوت آخر مثله في الحدَّة والثِّقل تميُّزًا في المسموع.

قوله: في الحدَّةِ والثِّقل؛ أي: الزيريَّة والبَمِيَّة، وإنَّما قيد بهذا؛ لتخرجا عن هذا التعريف؛ لأنهما أيضًا هيئتان عارضـتان للصـوت، يتميَّـزُ بهما تميُّزًا في المسموع، وليستا حرفين.

قوله: تميُّزًا في المسموع، يخرج ما لا يكون تميُّزه في المسموع، كالصوت الملائم للطبع وغير الملائم، فإنَّ لكل منهما تعرض هيئةٌ يمتاز بها عن الآخر، لكن يقع ذلك التميُّز في المطبوع، هذا تقرير قوله.

وفيه بحث؛ لأنّه إن أراد[2] بالمسموع الصوت المعروض للهيئة، فالصواب الملائم أو غير الملائم أيضًا مسموع، فيكون[3] التميُّز واقعًـا في المسموع، وإن أراد به الهيئة فيجب أن يقول: تميزًا بالمسموع لا في المسموع، وحينئذٍ لا نُسَلِّمُ أن هيئة الصوت الملائم أو غير الملائـم ليسـت بمسموعة، هذا هو التعريف المشهور للحرف عند الحكماء.

وفيه نظر؛ إذ الحرف ليس تلك الهيئة فقط، بل الصوت مع تلك الهيئة، والصوت مادتـه والهيئـة صـورته؛ إذ لا يُفهـم مـن الحـرف إلا ذلك المجموع، ولأنَّ الحرف لفظ[4]، لأنّه مادة الكلم التي هي الألفاظ، واللفظ صـوت، ولـذلك قـال الخليـل[5] لأصـحابه: مـن أراد أن يلفـظ بالكاف في لك وبالباء في ضرب فليقل: كَهْ بَهْ، وما قال: إنَّ الكاف والباء هو تلك الهيئة فقط، وهو وقتئذٍ بصـدد التعليـم والتفهيـم، وظـاهر قوله مُشْعِرٌ بأنَّ الحرف هو المجموع، وما سأله أحد من ذلك.

فالصواب، أنَّ الحرف هو صوت عرضت له تلك الهيئة.

فإن قلت: نحن نعني بالحرف تلك الهيئة.

قلت: الحرف من الأمور الحقيقيَّة، لا من الأمور الاعتباريَّات، حتى تفيد فيه العناية، بل يجب فيه تحقيق ما يفهم من الحرف.

ثمَّ الحروف إما مُصَوِّتَةٌ وإما صامتةٌ، والمصوته إما مقصورةٌ -وهي: الحركات الثلاث، وهي لا تُعَدُّ من الحـروف في أكـثر اللغـات، وقـد عُدَّتْ منها في الكتابة التركية- أو ممدودةً، وهي: التي تحصل من إشباع الحركات الثلاث، وتُسمّى حـروف المـدّ واللـين، وهـي -أي: المصـوتة مقصورة كانت أو ممدودة- لا تمكن إلا ساكنة، لأنّها لو كانت متحركة، لامتنع مدُّها. وإذا عرفت المصـوتة فبـاقي الحـروف هـي الصـوامت، فلزم من هذا أن الواو والألف والياء مشتركة بين المصوتة والصامتة، لأنّها إن كانت حاصلة من الإشـباع، كانـت مصوِّتـه وإلا فصـامتة، سـواء كانت متحركة كقولنا: وَعَدَ، أو ساكنة كقولنا: قَوْلٌ، والألف إذا كانت صامتة تسمّى همزة، ولا يمكن الابتداء بالمصوِّتة لسكونها، كـما مَـرَّ، ولا بالصامتة وحدها لكونها ساكنة حينئذٍ، بل إمّا مع مصوِّتة مقصورة، وحينئذٍ يُعَدُّ المجموع حرفًا متحركًا في الأكثر، أو مـع ممـدودة، وحينئـذٍ يُعَدُّ المجموع حرفين، أحدهما متحرك والآخر ساكن، وتمسّكوا فيه بالضرورة.

وزعم قوم أن الابتداء بالصامت الساكن جائز، بل واقع في اللغات مثل: كْليد[6] في الفارسيّة، وكذا في غيرهـا مـن اللغـات، وبأنّـه لـو لم يجز الابتداء بها؛ لتوقف الصامت في الابتداء على المصوّت، والمصوّت موقوف على الصامت، فيلزم الدور.

وأجابوا عن الأول: بأنا لا نُسَلِّمُ أنّه ساكن، بل هناك حركة مُخْتَلَسَةٌ، لا يدركها الحس إلا بكلفة. وعن الثاني: ما ذكره في الكتاب.

قوله: وابتداء المصوِّتات؛ أي: ابتداء المصوِّتات الممدودة حركة.

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج2، ص374.

(2) [ب: 54/ب].

(3) زاد في ب: «في».

(4) [أ: 52/أ].

(5) هو: أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، (توفي: 199هـ)، من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض،وهو أستاذ سيبويه النحوي. ولد ومات في البصرة، وعاش فقيرًا صابرًا. كان شعث الرأس، شاحب اللون، قشف الهيئة، متمزق الثياب، متقطع القدمين، مغمورًا في الناس لايعرف. لـه كتـاب «العين» في اللغة، و«معاني الحروف»، و«جملة آلات العرب»، و«تفسير حروف اللغة»، وكتاب «العروض»، و«النقط والشكل»، و«النغم»، وغيرها للمزيد عنـه انظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج2، ص314 .

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج7، ص429

- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مرجع سابق، ج2، ص244.

(6) ومعناها: مفتاح، انظر:

- آلتونجي، معجم الطلاب فارسي عربي، مرجع سابق، ص294.



قوله: وانتهاؤها همزة[1]؛ أي: نهاية تمديدها لا انتهاؤها مطلقًا؛ إذ يمكن انتهاؤها ساكنة عند إطلاق النفس، أمّا نهاية تمديدها تكون بالهمزة.

قوله: فيكون طرفاها الحركات، أمّا طرف الابتداء فظاهر، لأنها من إشباعها وأمّا طرف الانتهاء فإذا كانت نهاية تمديدها.

قوله: فالحركات أبعاضها، لأنَّ الحركات داخلة في امتدادها، وهذا[2] مُدْرَكٌ بالحسِّ.

قوله: فتوجد في آن، وهو آخر زمان حبس النَّفَسِ، مثل: التاء في ضَرَبْتَ، وأول زمان إرسال النفس، مثل: التاء في تَـاب، والمراد بحبس النَّفَسِ أو إرساله، مَقْطَعُهُ، سواء كان في أول الكلمة أو وسطها أو آخرها.

قوله: كالسين والشين. فإذا قلت: هَسْ يمكنك تمديد السين وكذلك الشين، بخلاف الكاف إذا قلت: صَكْ، لا يمكنك تمديدها، والظاهر أن الحاء والخاء أيضًا زمانية، فإنك إذا قلت: أح وأخ، فيمكنك تمديدهما، لكن ذهب قوم إلى أنهما حاءات وخاءات متوالية تُظَنُّ حرفًا واحدًا، والفرق بين القسمين خفي.

والصوامت في لغة العرب مشهورة، وفي غير لغة العرب مختلفةٌ قلَّةً[3] وكثرةً، فصوامت التركية أقل منها، وصوامت الهندية أكثر.

ثمَّ أوسع المُصَوِّتات الألف ثمَّ الياء ثمَّ الواو، وهو معتبر بمقدار انفتاح الفم، وأثقل الحركات الضمَّة، لأنَّها لا تتم إلا بعمل العضلتين الصليبيَّتين الواصلتين إلى طرف الشفة، أحديهما[4] من الجانب الأعلى إلى جانب الأسفل، والأخرى من الأسفل إلى الأعلى، ثمَّ الكسرة؛ إذ تكفي فيها العضلة الواحدة الجاذبة، ثمَّ الفتحة؛ إذ يكفي فيها عمل ضعيف لهذه العضلة.

[خاتمة]

خاتمة: الثلاثي أعدل المركبات؛ لأنَّ ما يُبْتَدَأُ به متحرك، وما يوقف عليه ساكن، وبين المتحرك والساكن منافرة، والمتوسط يُعَدِّلها[5].

قوله: والمتوسط وإن كان متحركًا، جواب سؤالٍ مقدَّرٍ، وهو أن يُقال: الحرف المتوسط إما أن يكون متحركًا أو ساكنًا، فإن كان متحركًا تحصل المنافرة بينه وبين الآخر الساكن، وإن كان ساكنًا فبينه وبين الأول.

فأجاب: بأنَّ المتوسط وإنْ كان متحركًا، لكن الحركة الابتدائية أثقل، فالمنافرة بين الأوسط المتحرك والآخر الساكن أقل.

وفيه بحث؛ لما مَرَّ أن الحركة الابتدائية قد تكون بحيث لا تُحسُّ لخفتها، وأيضًا الوسط قد يكون ساكنًا، فهذا الجواب كيف يتمُّ هناك؟ بل الطريق أن يقال: بين الابتداء والانتهاء منافرة لتضادهما، فالوسط يُعدِّلُهما، والأقل كافٍ فيكفي حرف واحد.

ثمَّ اجتماع الساكنين جائز مع حروف المد مثل: دابٌّ، والثلاثي الساكن العين إذا وُقِفَ عليه وإن اجتمع فيه ساكنان صامتان، مثل: رَيْب، لكنّ الأخير مَشُوبٌ بحركة مختلَسَة، والظاهر أنّه لا فرق بينهما.

[الفصل الثالث: في بقيَّة المحسوسات]

قال: «الفصل الثالث»، إلى آخره.

أقول: لا دليل على حصول الطعوم من تأثير الكيفيات المذكورة في الأجسام المذكورة، سوى الاستقراء والقياس.

قوله: وأسخن الطعوم، هذا من مبادئ الطبِّ، ومعرفة الأدوية.

قوله: والألم واللذة الجسمانيان منها وما ذكروهما، يعني الألم الجسماني، كألم الجرح والقطع، واللذة الجسمانية كلذة الماء الفاتر والدُّهْنِ الفاتر على العضو الذي قَرُبَ اندمالُه، من جملة ما يُحَسُّ بحسِّ اللمس، وما ذكرهما أهل الحكمة.

قوله: ونُقِلَ عن الجمهور؛ أي: نقل الشيخ عن الجمهور أنَّهم عرَّفوا الرطوبة: بأنَّها ما يلتصق الجسم لأجله بما يلامسه، واليبوسة

---

(1) لأن الصوت يحدث عند خروج الهواء من الرئة، فإذا انتهى الخروج إلى حدٍّ لا يمكن الزيادة عليه، وقفت الطبيعة وانقطع النفس، ويحصل الهمزة؛ إذ هناك مخرج الهمزة، من حاشية أ.

(2) [ب: 55/أ].

(3) [أ: 52/ب].

(4) كذا في النسختين والصواب: «إحداهما».

(5) بمعنى: أنه يجعل الأثقل أخف، والأخف أثقل، من حاشية أ.



بخلافه.

وفي هذا التعريف نظر؛ لأنَّ اليابس المدقوق جدًا، كالعظم المحترق يلتصق بالملامس ولا رطوبة، وزيَّفهُ[1] الشيخ بوجه آخر[2]، وهو أن الالتصاق لو كان لأجل الرطوبة، لكان الأرطب أشد التصاقًا بالإصبع، وليس كذلك، فإن الماء أرطب من الدُّهن والعسل، وليس أشد التصاقًا منهما بالإصبع.

وأجاب الإمام عنه[3]، بأنَّ غمس الإصبع في الماء أسهل من غمسه في العسل، فيكون أشدَّ التصاقًا، ولا خفاء أن كونه أسهل غمسًا لا يوجب كونه أشدَّ التصاقًا.

ثمَّ اللَّطافة تُقال بالاشتراك على رقة القوام، أعني: سهولة قبول الأشكال الغريبة وتركها، كالماء والهواء، وعلى قبول الانقسام إلى أجزاءٍ صغيرة جدًا بسهولة، كالقَنْد[4]، وعلى سرعة التأثر من الملاقي، كالورد، وعلى الشفافيَّة.

وإذا[5] عرفت أقسام اللطافة، فأقسام الكثافة في مقابلتها، والكثافة أيضًا أربعة.

ثمَّ عرَّفوا اللذة بإدراك الملائم، والألم بإدراك المنافي، واستقر رأي الفلاسفة عليه.

والصواب أنَّ إدراك الملائم ملزوم اللَّذة؛ إذ اللَّذة تترتب عليه[6].

وقال محمد بن زكريًا[7] اللذة: الخلاص عن الألم، فجعلها عدمية، والظاهر أن الخلاص عن الألم لازم اللذة، وقد يوجد بدون اللذة، كالخلاص عن المرض دفعةً حالة النوم والغفلة.

وزيَّفة الإمام[8] بما إذا وقع بصر إنسان على صورة مليحة، فإنَّه يلتذ بإبصارها، مع أنَّه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك، حتى يجعل تلك اللذة خلاصًا عن ألم الشوق إليها.

وفيه نظر؛ إذ لا نُسَلِّمُ أنَّه ما كان للنفس ألم الاشتياق إلى صورة مليحة، وخَلَصَتْ حينئذٍ بتلك الصورة عنه، والدليل على أنَّها خلصت عن ألم الاشتياق بتلك الصورة، أنَّه يقل الالتذاذ بتكرُّر الرؤية، لأنَّه حينئذٍ قلَّ الألم، فقلَّ الالتذاذ.

واتفقت الفلاسفة على أنَّ تفرُّق الاتصال سبب الألم، كما في الجرح والقطع والضرب، فإنَّه يتفرّق به بعض أجزاء اللحم، وكما في الألم الرُّوحاني، فإنَّه أيضًا بسبب تفرُّق الاتصال مع المطلوب.

وزيَّفوه بأنَّ التفرُّق عدمي والألم وجودي، فلا يكون علَّةً له بالذات، يعني تكون علّته شيئًا آخر، وهو يكون مع تلك العلَّة، ولأنَّ السَّكِّينَ [الحادَّة] [9] جدًا قد يعقر الإصبع ولا يُحَسُّ بالألم إلا بعد زمان، فقد وُجِدَ التفرُّق دون الألم، فلا يكون سببًا له.

وزاد الشيخ[10] سببًا آخر للألم، وهو سوء المزاج؛ أي: تغير مزاج العضو لورود ما يضاد كيفية مزاج ذلك العضو.

وفيه نظر؛ لجواز أن يكون سوء المزاج سببًا للتفرُّق الموجب للألم، لا أنَّه سبب له بالذات، لأنَّ ورود تلك الكيفيَّة، إما أن يكون لورود

---

(1) [ب: 55/ب].

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج2، ص374.

(3) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص85.

(4) هو: عسل قصب السكر، انظر:

- الجوهري، الصحاح، مرجع سابق ص886.

(5) [أ: 53/أ].

(6) أي: على إدراك الملائم، من حاشية أ.

(7) هو: أبو بكر، محمد بن زكريا الرازي، (توفي: 313هـ)، فيلسوف، من الأئمة في صناعة الطب. من أهل الري. ولد وتعلم بها. وسافر إلى بغداد بعد سن الثلاثين. أولع بالموسيقى والغناء، ونظم الشعر في صغره. واشتغل بالسيمياء والكيمياء، ثم عكف على الطب والفلسفة في كبره، فنبغ واشتهر. وعمي في آخر عمره. ومات ببغداد. له تصانيف كثيرة منها: «الحاوي» في صناعة الطب، و«الفصول في الطب»، «الجدري والحصبة»، و«المدخل إلى الطب»، و«الفاخر في علم الطب» و«مجموع رسائل» نشرته الجامعة المصرية، وغيرها، للمزيد انظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج6، ص130 .

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج14، ص354.

- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مرجع سابق، ج5، ص157.

(8) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص93.

(9) في الأصل: «الحاد».

(10) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج2، ص374.

جسم حاملٍ لها مخالفٍ في الطبيعة لجسم ذلك العضو، وحينئذٍ يتحقق التفرُّق، أو لمجاورتـه، كمجاورة الجمـد للعضـو المفضـية إلى التـألم، وهذا أيضًا لا يخلو عن تفرُّقِ شيء من الدم أو الرُّوح أو الحرارة ضرورة.

[الصحيفة الثالثة: فيما ليس محسوسًا أو لاً]

قال: «الصحيفة الثالثة: ...» إلى آخره.

أقول: ما ليس بمحسوس أولاً يصدق على المحسوس ثانيًا، كالحركة، وعلى ما لـيس بمحسـوس بإحـدى الحـواس أصـلاً كالزمـان، وهـذه الصحيفة فيما ليس بمحسوس أولاً، سواء كان محسوسًا ثانيًا أو لم يكن محسوسًا أصلاً، وهي مشتملةٌ على فصول:

[الفصل الأول: في قسمة الكم وتناهي الأبعاد]

الفصل الأول: في قسمة الكمِّ وتناهي الأبعاد.

الكمُّ: قد مَرَّ تعريفه في صدر الكتاب أنّه: الذي يقبل القسمة لذاته، وهو إما متَّصلٌ[1] أو منفصلٌ.

والكمُّ المتَّصلُ هو: الذي أمكن فيه فَرْضُ أجزاءٍ تتلاقى على حدٍّ مشتركٍ هو نهايتا المتلاقيين، كالخط، فإنّه يمكن أن يُفْـرَض فيـه نصـفان يشتركان في حدٍّ هو نهايتهما، وهو النقطة؛ إذ مقطع النصفين يكون نقطة، وكالسطح والحدُّ المشترك بين قسميه يكـون خطـًا، والمشـترك بـين الجسمين يكون سطحًا.

والكمُّ المنفصلُ: ما لا يمكن فيه فَرْضُ أجزاءٍ تتلاقي على حدٍّ مشترك، وهو: العدد؛ إذ ليس بين أجزاء العدد حد مشترك[2] يكون نهـايتي المتلاقيين.

والكمُّ المتصلُ، إمّا قارُّ الأجزاء وهو: أن تكون أجزاؤه حاصلةً معًا، وهو المسمَّى بالمقدار، أو لا يكون قارَّ الأجزاء وهو: الزمان؛ إذ أجزاء الزمان لا توجد معًا، بل تكون متعاقبةً.

وأمّا أنه كمٌّ متَّصلٌ، فلأنَّ الآن حدٌّ مشترك بين ماضيه ومستقبله.

واعلم أن الآن المشترك ليس هو الآن الموجود دائمًا على البدل، لأنّه موجود بدون الماضي والمستقبل.

ونهاية الشيء: طرفه، وطرف الشيء يمتنع أن يوجد بدونه، بل هو الآن الذي يُفْرَضُ مقطعًا، لامتداد الزمـان الموجـود في الـذِّهْنِ، لأنّـه حينئذٍ يكون نهاية ماضيه ومستقبله، هذا هو تحقيق رأيهم.

ويرد عليهم، أنَّ الحركة أيضًا كمٌّ غير قارٍّ، لأنّها بالذات قابلة للقسمة.

وزعمت الفلاسفة أنَّ قبولها الانقسام ليس[3] لذاتها، بل بواسطة انطباقها على المسافة والزمان اللذين هما كمّان بالذات، فما جعلوهـا من الكمِّ، بل جعلها قوم من أن يفعل، ولا خفاء أنّها لذاتها قابلة للانقسام، سواء اعتُبِرَ الزمان والمسافة أو لا، لأنّهـا عـلى جميـع التعريفـات المنقولة من الثقات، من خروج ما بالقوة إلى الفعل على التدريج، وتغيُّر حال الموجود وغير ذلك، قابلة للقسمة ضرورة.

قوله: وهو الجسمُ التعليميُّ، وحقيقته: مجموع الطول والعرض والعمق، مع قطع النَّظر عن المادة، وهذا عَرَضٌ؛ إذ هو قائم بالمـادة، وإنّما سُمّي جسمًا تعليميًا؛ إذ يُبحث عنه في علم التعليم، وهو: العلم الرياضي، سُمّي علـم التعلـيم؛ إذ فيـه تتكـثر العلامـات مـن النهايـات والأقسام، والجسم التعليمي أيضًا يسمى ثخنًا، والثخن هو: حشو ما بين السطوح.

ثمَّ الكمُّ إما بالذات، وهو: نفس هذا الامتداد من الطول والعرض والعمق والزمان والعدد، أو بالعرض، وهو: الذي يكـون انقسـامه لا لذاته، بل بواسطة مقارنة ما هو كمٌّ بالذات، وذلك على أقسام: بأن يكون الكمُّ بالذات موجودًا فيه، كالمعـدود، فـإن العـدد الـذي هـو كـمٌّ بالذات موجود فيه. أو يكون هو موجودًا في الكمِّ بالذات، كالشكل الحاصل في الخط أو السطح أو الجسم التعليمي. أو يكون موجـودًا مـع

(1) [ب: 56/أ].

(2) [أ: 53/ب].

(3) في ب: «وليس».



الكمّ بالذات في محلٍّ واحد، كالسواد وغيره من الألوان الموجود في الجسم الذي هو محلُّ الكمِّ بالذات.

والزّمان بالنظر إلى ذاته كمٌّ بالذات، وكمٌّ بالعرض بالنظر إلى انطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كمٌّ بالذات، وكمٌّ منفصل بالعرض، لما يَعْرِضُهُ الانقسام إلى الأيام والساعات والشهور والسنين، لأنّه حينئذٍ صار عددًا، والحركة كمٌّ بالعرض، لانطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كمٌّ بالذات، وقد بَيَّنَّا أنّها كمٌّ بالذات أيضًا كالزمان.

قال: «أمّا تناهي الأبعاد ...»، إلى آخره.

أقول: اتفق جمهور العلماء من الفلاسفة وأهل الملّة على أن الأبعاد متناهية؛ أي: لا يمتدُّ بُعْدٌ[1] في شيء من الجهات إلى غير النهاية، وخالفهم براهمة الهند، وذهبوا إلى أن الأجسام غير متناهية، وحينئذٍ تكون الأبعاد أيضًا غير متناهية؛ إذ الجسم لا يوجد بدون البعد.

احتجّ الجمهور على تناهي الأبعاد بوجوه:

الأول: لو كان البُعْدُ غير متناهٍ، فنفرض خطًا غير متناهٍ في ذلك البعد الغير المتناهي[2]، ويمكن خطٌّ آخر متناهٍ موازٍ له[3]، ويمكن حركته[4]، بأن نفرض حركة جسم يكون هذا الخط عليه، حتى مال طرفه من الموازاة إلى المسامته.

وهم فرضوا كرةً متحركة خرج هذا الخط من مركزها إلى محيطها، موازيًا لذلك الخط، ولا حاجة إلى ذلك.

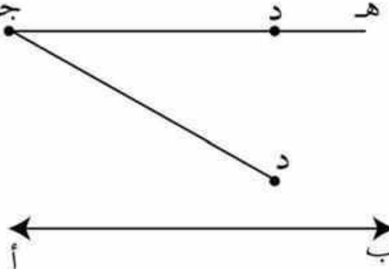
والمراد بالموازاة بين الخطين: كونهما بحيث لو أُخْرِجا في الجهتين إلى غير النهاية لما التقيا، والمراد بالمسامته: أنّهما لو أخرجا في إحدى الجهتين التقيا.

فإذا فُرِضَ هذا الخط موازيًا للخط الغير المتناهي، فإذا مال طرفه نحو الخط الغير المتناهي، لا بُدَّ وأن يصير بحيث لو أخرج التقى الخط الغير المتناهي، فيصير مسامتًا، وإذا صار مسامتًا يحصل في الخط الغير المتناهي نقطةٌ، هي أول نقطة المسامته، لكن ذلك محال.

أمّا الملازمة وهي: قولنا: لو كان الخط الغير المتناهي، فلو مال طرف الخط المتناهي من الموازاة إلى المسامته، حصلت في الخط الغير المتناهي نقطةٌ هي أوَّلُ نقط المسامته، فظاهرة، فإن المسامته حادثة، فلا بُدَّ وأن يكون لها ابتداءٌ. وأمّا أنَّ أوّلَ نقطة المسامتةِ مُحال، فلأنَّ كل نقطةٍ فُرِضَتْ أوّلَ المسامتة لا تكون أول المسامتة، بل تكون المسامتة قبلها، وذلك لأنَّ المسامتة إنّما تتحقق بحركة طرف الخط المتناهي، والحركة منطبقة على المسافة ضرورة، وكل مسافة فُرِضَت تكون منقسمة، لأنّها تكون خطًا، وكل خط يمكن تنصيفه، وإذا كانت تلك المسافة منصَّفة، تكون الحركة على نصفها قبل الحركة على تمامها، فتكون المسامتة حال الوصول إلى النصف قبل المسامتة المفروضة، فلا تكون هي أول المسامتة.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ أنّه لو مال طرف الخط المتناهي، لصار مسامتًا للخط الغير المتناهي، لم لا يجوز أن يكون بُعْدُ الميل أيضًا موازيًا له؟

قلت: لا بُدَّ وأن يصير مسامتًا له بأي قَدْرٍ مال، لأنّا إذا فرضنا الخط الغير المتناهي خط أ ب، والمتناهي الموازي خط جـ د، ونفرض خط جـ هـ موازيًا أيضًا لخط أ ب، فيكون خط جـ هـ منطبقًا على خط جـ د، فإذا مال طرف خط جـ د إلى خط أ ب، حصلت زاوية د جـ هـ، فمتى فرضنا خروج خط جـ د، فكلما زاد طوله زاد بُعْدُهُ عن خط جـ هـ ضرورة، وكلما زاد بُعدُهُ عن خط جـ هـ قلَّ بُعْدُهُ عن خط أ ب إلى أن ينتهي إليه، وهذا واضح.



أو نقول: نحن نجد بالحسِّ والعقل أنّه يسامِتُه إذا مال ميلاً كثيراً، فلا بُدَّ للمسامتة من الابتداء، وقبله يكون موازاة ضرورة، فلا بُدَّ من موازاة تكون بعدها مسامتة، ويتم الكلام بالنسبة إلى تلك الموازاة والمسامتة، هذا هو تقرير هذه الحجة.

وهي مبنيّةٌ على انتفاء الجوهر الفرد، لأنّه على تقدير تحقُّقه، لا يمكن بيان بطلان

---

(1) [ب: 56/ب].

(2) [أ: 54/أ].

(3) أي: للخط الغير المتناهي، من حاشية أ.

(4) هذا إشارة إلى الجواب عن سؤال مقدَّر، وهو: أن يُقال: كيف يُتصور حركة الخط مع أن الحركة من خواص الجسم والجوهر، والخط عرض؟، من حاشية أ.

اللازم، لأنّه حينئذٍ قد تنتهي قسمة المسافة إلى الجوهر الفرد، وتتحقَّق أول نقطة المسامتة[1].

وأيضًا نقول: لا يخلو من أن يكون الجوهر الفرد متحقِّقًا أو لا، فإن كان، فلا نُسَلِّمُ انتفاء اللازم كما ذكرنا، وإن لم يكن فلا نُسَلِّمُ الملازمة بعين ما ذكروا في نفي اللازم كما منعوا، فإنَّهم منعوا الملازمة بعين ما ذكر في نفي اللازم بأن قالوا: لا نُسَلِّمُ أنّه لو مال طرف الخط المتناهي، يلزم أوَّلُ نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي، بل لا يلزم؛ لأنَّ المسامتة إنَّما تتحقَّقُ بحركة طرف الخط المتناهي، والحركة إنَّما تكون على المسافة[2]، وكل مسافة منقسمة إلى نصفين، فالحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى تمامها، فَقَبْلَ كلِّ مسامتةٍ مسامتةٌ إلى غير النهاية.

وهذا المنع منسوب إلى الإمام المحقق نصير الدين الطوسي رحمه الله.

وقيل أيضًا على هذه الحُجَّةِ: إنَّ المحال -وهو: تحقُّقُ أول نقطة المسامتة- إنَّما لزم من مجموع مركَّبٍ من الخط الغير المتناهي والخط المتناهي وموازاته وحركته، فجاز أن يكون كل واحد منهما ممكنًا، ويلزم المحال من المجموع؛ إذ اجتماع الممكنات قد يستلزم المحال، ككتابة زيد وعدمها، فإن كلاً منهما ممكن، ومع ذلك يلزم من اجتماعهما محال، وهو اجتماع النقيضين، وهذا المنع منسوب إلى الإمام أثير الدين الأبهري[3] رحمه الله.

وهذان المنعان يردان في كثير من المواضع:

أمّا الأول: فحيث يكون ما يدل على انتفاء اللازم ناشئًا من الملزوم، فإنّه كما يدل على انتفاء اللازم يدلُّ على انتفاء اللازم على تقدير الملزوم، فيقدح في الملازمة، وههنا كون الحركة على المسافة المنقسمة الدَّالة على انتفاء اللازم ناشئ عن الملزوم.

وأمّا الثاني: فحيث يكون الملزوم عدَّةَ أشياء، ويكون المطلوب انتفاء بعضها. وقد سنح لنا جوابان لهما في مواردهما.

أمّا[4] جواب الثاني، فبأنْ نقول: إذا كان المجموع مستلزمًا للمحال، يكون الاجتماع بين أجزائه محالاً بالضرورة، لأنَّ اجتماعهما يستلزم المحال ضرورة، فإذا كان بعض الأجزاء واقعًا، يلزم امتناع باقي الأجزاء؛ إذ لو أمكن يلزم إمكان الاجتماع، وقد عُلِمَ أنّه محال.

وههنا البُعْدُ المتناهي وموازاته وحركته واقعةٌ، فيلزم امتناع البعد الغير المتناهي وموازاتهما، وعلى التقديرين يلزم امتناع البعد الغير المتناهي، أمّا إذا كان الأول فظاهر، وأمّا إذا كان الثاني -وهو امتناع الموازاة- فلأنّه لو أمكن البعد الغير المتناهي، يلزم إمكان الموازاة، وقد عُلِمَ أنّه محال.

وأمّا جواب الأول، فهو أن نقول: إذا[5] تحقَّقَ الملزوم فلا يخلو من أن يتحقَّقَ اللازم أو لم يتحقق، ولا سبيل إلى شيء منهما بما ذكرنا وما ذكرتم، كما نقول ههنا: إذا تحرك طرف الخط المتناهي نحو الخط الغير المتناهي فإمّا أن يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامتة أو لم يحصل، ولا سبيل إلى شيء من القسمين:

أمّا الأول: فلما ذكرتم من نفي اللازم على تقدير الملزوم. وأمّا الثاني: فلما ذكرنا في إثباته على ذلك التقدير.

قال: «ب: ...» إلى آخر الحجة الثانية.

أقول: هذه الحجة مذكورة في الإشارات[6]، وهي أنّه لو كان البعد غير متناهٍ، يُفرض في البعد الغير المتناهي امتدادان غير متناهيين مبدأهما واحد، كساقي مثلَّثٍ، ويُفْرَضُ بينهما أبعاد تتزايد بقَدْرٍ واحدٍ، وتكون تلك الأبعاد وتلك الزيادات أيضًا غير[7] متناهية، ولكون كل زيادةٍ مع المزيد عليه في بُعْدٍ، تكون كل جملة فرضت من الزيادات من جانب المبدأ في بعد.

فههنا ثلاث مقدمات:

الأولى: أن أبعاد ما بينهما يمكن أن تتزايد بقدر واحد، وذلك ظاهر، لأنَّ الخطين كلما بُعِّدا عن المبدأ

---

(1) [ب: 57/أ].

(2) [أ: 54/ب].

(3) سقط من أ: «الأبهري».

(4) في ب: «وأمّا».

(5) في ب: «إذ».

(6) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج2، ص374.

(7) [ب: 57/ب].

يصير البُعْدُ بينهما أعظم، فيوجد بُعْدٌ تكون زيادته على البعد السابق عليه بقدر زيادة البعد السابق على سابقه.

الثانية: أنَّ الأبعاد المفروضة بينهما، وتلك الزيادات غير متناهية، وهذا أيضًا واضح، لأنَّ البعدين إذا كانا غير[1] متناهيين تكون أبعاد بينهما أيضًا غير متناهية، وإلا لزم تناهي البعدين، وإذا كانت الأبعاد غير متناهية كانت الزيادات أيضًا غير متناهية ضرورةً؛ إذ في كل بُعْدٍ سوى البعد الأول زيادة، وتلك الأبعاد غير متناهية.

والثالثة: أنَّ كل جملة فُرِضَت من الزيادات من جانب المبدأ تكون في بعد من تلك الأبعاد، وذلك لأنَّ كل زيادة فرضت تكون في بعد مع المزيد عليه، لأنَّ ذلك البعد يكون بقدر المزيد عليه مع تلك الزيادة ضرورة، والمزيد عليه أيضًا يكون مشتملاً على زيادة مع ما زاد هو عليه، وعلى هذا إلى أن ينتهي البعد الثاني من المبدأ، فإنه يكون مشتملاً على البعد الأول وعلى الزيادة التي له على البعد الأول، ولمّا كان البعد الثاني في البعد الثالث، فيكون في البعد الثالث زيادتان؛ زيادة الثاني على الأول، وزيادة الثالث على الثاني، وإذا كان البعد الثالث في الرابع تكون الزيادتان موجودتين فيه، مع الزيادة التي له على الثالث، فتجتمع في الرابع جملة الزيادات السابقة مع زيادته، وهي ثلاث زيادات، وعلى هذا فكل جملةٍ فُرِضَتْ من الزيادات تكون في بُعْدٍ.

وإذا ثبت[2] هذه المقدمات الثلاث فنقول: لا تخلو من أن تكون جميع الزيادات الغير المتناهية موجودة في بُعْدٍ من الأبعاد التي بين الامتدادين أو لا تكون، ولا سبيل إلى شيء منها.

أمّا الثاني: فلما بَيَّنّا أن كل جملة من الزيادات لا بُدَّ وأن توجد في بُعْدٍ. وأمّا الأول، فلأنّه لو كان جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد من الأبعاد التي بين الامتدادين، يلزم أن يكون ذلك البعد غير متناهٍ، وهو بين الامتدادين، فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين، وذلك بَديهيُّ الاستحالة.

فإن قلت: فما الحاجة إلى قوله: تتزايد أبعاد ما بينهما بقدر واحد، لأنّه لو كان التزايد بقدر أقل أو أكثر يتمُّ الكلام.

قلت: إنّما قال بقدر واحد، لأنّه لو كان زيادة كل بعد أقل من زيادة ما قبلها -كما يكون مثلاً كُلٌّ منها نصف ما قبلها- جاز أن تكون الزيادات غير متناهية، ومع هذا توجد في بعد متناهٍ عند الفلاسفة، لأنَّ كل خط عندهم يمكن تنصيفه، وتنصيف نصفه، وتنصيف نصف نصفه، إلى غير النهاية، فقد وُجِدَ عندهم في الخط المتناهي مقادير غير متناهيةٍ، كل منها نصف ما قبلها، فحينئذٍ لا يتمُّ الكلام على رأيهم، فيجب حينئذٍ أن تكون الزيادات إمّا بقدر واحد أو أكثر، وإنّما خصُّو المِثْلَ بالذكر، لأنّه لا ينافي حصول الزائد؛ إذ يوجد المِثْلُ في الزائد. هذا هو تقرير هذه الحجة.

وفيها[3] نظر؛ لأنَّ قوله في المقدمة الثالثة أن كل جملةٍ من الزيادات توجد في بُعْدٍ ليس بصحيح، لأنَّ جُمَلَ الزيادات إنّما توجد في أبعادٍ هي: أواخر الأبعاد المشتملة على تلك الجمل وما بعدها، مثلاً عَشْرٌ من الزيادات إنّما توجد في البعد الذي هو آخر الأبعاد المشتملة عليها، وهو: البعد الحادي عشر، فإنّه آخر الأبعاد المشتملة على تلك الزيادات، وأيضًا يشتمل عليها البعد الثاني عشر والثالث عشر، وعلى هذا إلى غير النهاية، وهذا أمر واضح ضروريٌّ، ولمّا لم يكن للزيادات الغير المتناهية آخر[4] الأبعاد المشتملة عليها ولا ما بعده، امتنع[5] وجدانها في بعد.

وشكّكوا على هذه الحجة أيضًا، بأن فَرْضَ الامتدادين إلى غير النهاية على هيئة ساقي المثلث، إنّما يمكن أن لو كان عدم التناهي يتحقق على سَمْتِ كل من الامتدادين، لجواز أن يكون سمت أحدهما متناهيًا دون سَمْتِ الآخر، وحينئذٍ لا تتم هذه الحجة.

ويمكن تقرير هذه الحجّة بوجه ألطف وأخف، بأن نقول: لو امتد الامتدادان إلى غير النهاية، يلزم انحصار ما لا يتناهى بين ذينك الامتدادين، وذلك لأنّه لا خفاء أنّه كلما بَعُدَ الامتدادان عن ذلك المبدأ، يصير البُعْدُ بينهما أعظم، فبزيادتهما يزداد البعد بينهما، فلو كان بعدهما عن المبدأ غير متناهٍ، يكون البُعْدُ بينهما غير متناهٍ.

---

(1) [أ: 55/أ].

(2) كذا في النسختين والصواب: «ثبتت».

(3) [ب: 58/أ].

(4) لأن الأبعاد غير متناهية باعتبار الزيادات الغير المتناهية، من حاشية أ.

(5) [أ: 55/ب].



لكنه يَرِدُ عليه أن يقال: لا نُسَلِّمُ أنّه لو ازداد البعد بينهما بزيادتهما، يلزم بعدم تناهيهما عدم تناهي البعد بينهما، بل إنَّما يلزم بعدم تناهيهما عدم تناهي الازدياد بينهما، لا عدم تناهي البعد بينهما، وذلك غير محال، وعليكم بيان استحالته.

وقد وُجِدَ في كلام المتأخرين وجه آخر لهذه الحجَّة، وهو أن يُقال: لو كانت الأبعاد غير متناهية، فيُفرض امتدادان خرجا من مبدأ واحدٍ على وجهٍ تكون الزاوية التي بينهما ثلثَي قائمة، فيلزم أن يكون الخط الواصل بينهما مساويًا لكلٍّ منهما، وما هو مساوٍ لغير المتناهي يكون أيضًا غير متناهٍ، فيلزم انحصار ما لا يتناهي بين الحاصرين.

وإنَّما قلنا: «إنَّ الخط الواصل بينهما مساوٍ لكلٍّ منهما» أنّه لو كانت الزاوية بينهما ثلثي قائمة، ونفرض زاوية أخرى في ذلك المثلث أيضًا ثلثي قائمة، فتكون الزاوية الباقية أيضًا ثلثي قائمة، لأنَّ الزوايا الثلاث في كلِّ مثلثٍ مساوية لقائمتين. بيَّنه إقليدس في «كتاب الأصول»، فتكون زوايا ذلك المثلث متساويةً، وكل مثلث زواياه متساوية تكون أضلاعه متساوية، بيَّن اقليدس ذلك أيضًا، وأظن أنَّ هذا منسوب إلى رشيد الدين الوطواط[1] رحمه الله.

وفيه نظر؛ لأنَّ ذلك إنَّما يلزم أن لو كان الخط الواصل بينهما واصلاً بين طرفيهما، حتى يحصل المثلث منها، وذلك إنَّما يكون أن لو كان لهما نهايةٌ، وهو عين النزاع.

قال: «ج: البرهان التطبيقي...» إلى آخره.

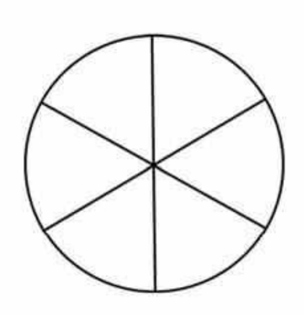
أقول: تمسكوا في تناهي الأبعاد بالبرهان التطبيقي، الذي مَرَّ ذكره في إبطال التسلسل.

فقالوا: إنّا نفرض في البعد الغير المتناهي خطًا غير متناهٍ، ونفرض بَعْدَ المبدأ بقدرٍ متناهٍ مبدأً آخر، فيحصل خطان: المفروض الأول، والمفروض الثاني، وكان الثاني بعض الأول، ونطبق الثاني على الأول، فإن استمر ولم ينقطع المفضول، كان الشيء مع غيره كهو[2] لا مع غيره، وهو[3] محال. وإن نقص المفضول تناهى، وتناهى الآخر؛ لأنّه زائد عليه بقدر متناه.

وبعضهم فَرَضَ امتدادين، أحدهما أنقص من الآخر من الطرف المتناهي، وفرض تطبيقهما، وتَمَّمَ الكلام، وقد بَيَّنَّا في إبطال التسلسل فساد هذه الحجة، فليُطلب من ثَمَّة.

قال: «د: ...» إلى آخره.

أقول: الحُجَّةُ الرابعة: ما ذكره الشيخ شهاب الدين المقتول رحمه الله[4] في كتبه كـ«الإشراق» و«الألواح»، وما ذُكِرَ في الكتاب ليس ما ذكره بعينه، بل هو مع إصلاح، فنذكر[5] ما ذكره.



قال: اعلم أن الأبعاد كلها متناهيةٌ؛ إذ لو كانت الامتداداتُ غيرَ متناهيةٍ من جميع الجهات، كانت[6] سَعَةُ العالم غير متناهية، وذلك محال، لأنّا لو فرضنا جسمًا مستديرًا، وليكن ترسًا، وفرضنا خروج ستة خطوط من جوانبه بحيث تقسمه إلى ستة أقسام متساوية، ذاهبة إلى غير النهاية، فلا شكَّ أنَّه كلما بعدت من الجسم المذكور، اتسعت زواياها، وظاهر أنّها تُقَسِّمُ سعة العالم كلها بستةِ أقسامٍ، فإما أن يكون بين كل خطين من جملة الستة الذاهبة إلى غير النهاية قَدْرٌ غير متناهٍ، وهو محال، لأنّه محصور بين حاصرين، وإمّا

---

(1) هو: أبو بكر، محمد بن محمد بن عبد الجليل بن عبد الملك العمري البلخي، رشيد الدين الوطواط (توفي: 573هـ)، أديب، من الكتاب المترسلين. كان ينظم الشعر بالعربية والفارسية. مولده ببلخ، ووفاته بخوارزم. له «أبكار الأبكار في الرسائل والأشعار»، و«عرائس الخواطر ونفائس النوادر»، و«تحفة الصديق من كلام أبي بكر الصديق»، و«فصل الخطاب من كلام عمر بن الخطاب»، و«أنس اللهفان من كلام عثمان ابن عفان»، و«مطلوب كل طالب من كلام علي بن أبي طالب»، قال صاحب كشف الظنون: «رأيت الجميع في مجلد»، و «مجموعة رسائل» في جزأين صغيرين، و«ديوان شعر» وشعره دون نثره. وله بالفارسية «حدائق السحر في دقائق الشعر» ألفه لأبي المظفر خوارزم شاه، و«ديوان رسائل»، انظر ترجمته في:

- الزركلي، الأعلام، ج7، ص25.

- البغدادي، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج3، ص111.

(2) [ب: 58/ب].

(3) أي: كون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، من حاشية أ.

(4) في ب: «فذكرنا».

(5) سقط من ب: «رحمه الله».

(6) [أ: 56/أ].



أن يكون بين كل اثنين قَدْرٌ متناهٍ، فمجموع الستة الأقسام المتناهية يكون متناهيًا. هذا ما ذكره.

وفيه نظر؛ لأنَّ دعواه موجبة كلية، وهي قوله: الأبعاد كلها متناهية، وهو أخذ نقيضه أيضًا كليًا؛ إذ قال: إذ لو كانت الامتدادات غير متناهيةٍ من جميع الجوانبُ ومعلوم أنَّ نقيض الموجبة الكليَّة إنَّما هو السالبة الجزئية، فيلزمه أن يقول: إذ لو لم تكن بعض الامتدادات متناهية، وحينئذٍ لا تتمُّ حجَّتة. والملازمة التي ذكرها وهي قوله: «لو كانت الامتدادات غير متناهية من جميع الجوانب، كانت سعة العالم غير متناهية» ممَّا لا يخفي فساده؛ لأنَّه إما إن أراد سعة العالم: ما يكون في جهة طول الامتدادات الستة، أو ما يكون في جهة عرضها على سبيل الاستدارة، كالدائرة حول التُّرْسِ، فإن أراد الثاني فلا نُسَلِّمُ الملازمة؛ إذ لا يلزم من لا تناهي الامتدادات طولاً لا تناهي السعة عرضًا على الاستدارة، وهذا واضح، وأيضًا ما ذكره في نفي اللازم يدلُّ بعينه على فساد الملازمة.

وإن أراد الأول، فالملازمة مُسَلَّمة، لكن لا نُسَلِّمُ انتفاء اللازم، لأنَّ ما ذكره من تناهي البعد بين كل اثنين إنَّما يدلُّ على تناهي السعة عرضًا لا طولاً، وهذا غير خفي على كل من له أدنى بصيرة.

فأبدع لإصلاح حجَّته مقدِّمة لا يظفر عليها إلا ذو قوة ومُكْنَةٍ وهي: أنَّه لا شكَّ أنَّه كلما بَعُدَتْ الامتدادات عن الترس، يصير ما بينها أوسع، فبزيادتها تزداد سعة ما بينها، فلو كانت الامتدادات غير متناهية، كانت سعة ما بينها غير متناهية، ويلزم الانحصار، وهذا لا يحتاج إلى الترس، بل يصحُّ بين الامتدادين، كما مَرَّ قبل.

وأُجيب، بأن زيادة الامتداد أوجبت زيادة الاتساع، فلو امتددت الخطوط إلى غير النهاية، يلزم أن يصير الاتساع غير متناهٍ، لا أن تكون السعة[1] غير متناهية.

قال: «هذا ما وُجِدَ من كلامهم ...»، إلى آخره.

أقول: هذه الحجج ما وُجِدَتْ من كلام المتقدمين والمتأخرين، مع ما زيد عليه من الإصلاح والمنع.

وسنح لنا وجهان شريفان لا مزيد عليهما في هذا المطلوب:

الأول: الأبعاد كلها متناهية؛ إذ لو كان بعض الأبعاد غير متناهٍ، نفرض خطًا غير متناهٍ في بُعْدٍ غير متناهٍ، وليكن أ ب جـ د ونفرض نقطة هـ على بعد منه، ونُخرج منها خطي هـ ب هـ جـ على وجه يكون خط ب جـ كخط هـ ب، فزاوية هـ جـ أ نصف زاوية هـ ب أ؛ لأنَّ زاوية هـ جـ أ مثل زاوية جـ هـ ب بالشكل المأموني، كما نُبَيِّنُ بَعْدُ ومجموعهما كزاوية هـ ب أ؛ لأنَّها خارجة عن مثلث هـ ب جـ بيَّنَهُ إقليدس في الشكل الثاني والثَّلاثين من المقالة الأولى من كتابة، فزاوية هـ جـ أ نصف زاوية هـ ب أ، وإذا[2] أخرجنا من هـ خطًا مستقيمًا إلى د، بحيث يكون خط جـ د كخط هـ جـ، فتكون زاوية هـ د أ نصف زاوية هـ جـ أ، بعين ما ذكرنا الآن، وكذا إذا أخرجنا خط هـ ز تكون زاوية هـ ز أ نصف زاوية هـ د أ، وعلى هذا كل زاوية تحدث بعد ذلك تكون نصف ما قبلها إذا روعي الشرط المذكور، وهو: أن يكون من هـ إلى موضع القطع من خط أ ب جـ د، مثل ما يكون موضع القطع إلى تلك الزاوية، فكل زاوية تُفْرَضُ يكون ما بعدها من الزوايا كم كانت جزءًا لها، لأنها إمّا جزءٌ لها أو جزءٌ لجزئها، فيلزم أن تكون جميع الزوايا التي تحدث بعد زاوية ب هـ أ جزءًا لها، ولمَّا كان خط أ ب جـ د غير متناهٍ، كانت الزوايا الممكنة أيضًا غير متناهية، وتكون كل زاوية منها مركَّبة من جميع ما بعدها، فيلزم تركُّب زاوية هـ ب أ من أجزاءٍ غير متناهية، كل منها منقسم، وهذا محال.

فههنا ملازمة مع نفي اللازم، أمَّا الملازمة فهي قولنا: لو كان خط أ ب جـ د غير متناهٍ، لكانت زاوية هـ ب أ مركبة من أجزاء غير متناهية، كل منها منقسم، وقد بَيَّنّاها. أمَّا انتفاء اللازم، وهو: كون زاوية هـ ب أ مركَّبة من أجزاء غير متناهية كل منها منقسم، فلأنَّه لا يخلو من أن يوجد جزءٌ من تلك الأجزاء الغير المتناهية لا يكون له مقدارٌ في نفس الأمر أو لا يوجد، وعلى كلِّ تقدير يلزم انتفاء اللازم؛ لأنه إن وُجِدَ فلا يكون الكلُّ منقسمًا. وإن لم يوجد، بل يكون لكل جزءٍ من تلك الأجزاء الغير متناهية مقدار وامتداد في نفس الأمر، ولا خفاء أن

---

(1) [ب: 59/أ].

(2) [أ: 56/ب].



اتصال امتدادات غير متناهية، يوجب تحقُّق امتدادٍ غير متناهٍ؛ لأنَّ المقدار يزداد بزيادة مقدار عليه، فلو كانت المقادير الزائدة غير متناهية، لزم صيرورة المقدار غير متناهٍ، فحينئذٍ يلزم أن يكون مقدار زاوية هـ ب أ غير متناهٍ، مع أنّها محصورة بين حاصرين، وهذا بَديهيُّ الاستحالة.

فإن قلت: قد ذكرتم في الحجّة السُلَمِيَّةِ أنَّ الفلاسفة ذهبوا إلى أنَّ المقدار المتناهي جاز أن يتجزأ إلى أجزاءَ غير متناهية، كل منها نصف الآخر، فِلمَ لا يجوز أن يكون ههنا كذلك؟

قلت: إنَّ الفلاسفة ذهبوا إلى امتناع الجزء الذي لا يتجزأ، فلزمهم كون كل مقدار متركبًا من أجزاء غير متناهية على التناصف، فالتزموا ذلك طوعًا وكرهًا، ولا خفاء أن هذا باطل، لأنّا نعلم بديهة أن الخط كلما زيد عليه مقدار، يصير أطول مما كان قبل الزيادة[1]، فمتى كانت المقادير الزائدة غير متناهيةٍ، لزم بالضرورة صيرورة الخط غير متناهٍ؛ إذ لو انتهى، يلزم انتهاء المقادير الزائدة، سواء كانت المقادير على التناصف، أو لا تكون، ومن هذا[2] لزم بطلان مذهبهم في امتناع الجزء الذي لا يتجزأ.

ثمَّ الفلاسفة لما تنبّهوا بوضوح هذا المحذور، التجأوا إلى أن هذا إنّما يكون أن لو كانت تلك الأجزاء بالفعل، وليست كذلك، بل هي بالقوة، وإنّما تصير بالفعل بالقسمة، فسلّموا أنّها لو كانت بالفعل، يلزم المحال، ولا خفاء أنّه لا مدخل في ذلك؛ لانفصال الأجزاء بعضها عن بعض، بل المدخل لحصولها وهي حاصلة ضرورة؛ إذ هي لا تحصل بسبب الفكّ أو بوجه[3] آخر من وجوه القسمة، بل كل وجه من وجوه القسمة يتوقف على حصولها في نفس الأمر، هذا هو تحقيق هذا البرهان.

وبقي لنا أن نبيّن الشكل المامونيَّ والشكل الثاني والثلاثين من كتاب إقليدس.

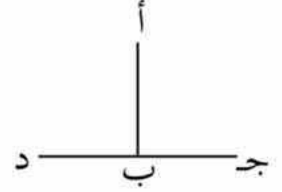
أمّا الشكلُ المامونيُّ، فالمُدَّعى فيه أن الزاويتين اللتين عند قاعدة المثلث المتساوي الساقين متساويان، كمثلث ب جـ هـ في البرهان المذكور، ونورده ههنا، والتقدير أنَّ خطَّي هـ ب ب جـ متساويان، فيلزم أن تكون زاويتا هـ جـ متساويتين؛ لأنّا لو نصَّفنا خط هـ جـ على نقطة ط، ونفرض انطباق ضلع هـ ب على ضلع ب جـ، بحيث تقع هـ على جـ ينطبق أحدهما على الآخر ضرورة تساويهما، ويلزم انطباق هـ ط على ط جـ؛ إذ لو لم ينطبقا، يلزم إحاطة خطين مستقيمين بسطح، وذلك بَديهيُّ الاستحالة، وإذا انطبق هـ ط على ط جـ فقد انطبقت زاوية هـ على زاوية جـ، وإذا انطبقتا فقد تساوتا.



وأمّا الشكل الثاني والثلاثون فمسبوق بمقدمات:

الأولى: إذا قام خط مستقيم على آخر مستقيم، كخط أ ب على خط جـ د، فالزاويتان الحاصلتان عن جنبتي خط أ ب -أعني زاويتي أ ب جـ أ ب د إن كانتا متساويتين- سُمِّيت كل واحدة قائمة، وإن كانت أحدهما أصغر من أخرى، فالصغرى تُسمَّى حادة، والكبرى منفرجة.

المقدمة الثانية: إذا قام خط مستقيم على آخر، كخط أ ب على خط جـ د، فالزاويتان الحادثتان عن جنبتيه -وهما زاويتا أ ب جـ أ ب د- إمّا قائمتان أو مساويتان لقائمتين؛ لأن خط أ ب إن كان قائمًا على خط جـ د، بحيث لا يميل إلى جانب أصلاً، كانتا قائمتين؛ لتساوي الزاويتين حينئذٍ، وإن لم يكن قائمًا كما في هذا المثال، فنفرض ما هو قائم، وليكن خط هـ ب، فكان كل من زاويتي جـ ب هـ د ب هـ قائمة، وهما مساويتان للأوليين؛ لانطباقهما عليهما، فالأوليان كقائمتين.

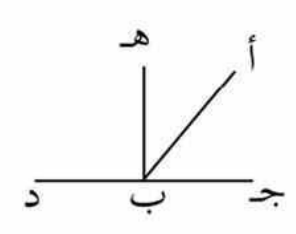


(1) [ب: 59/ب].

(2) أي: من بطلان كل مقدار مركب من أجزاء غير متناهية، من حاشية أ.

(3) [أ: 57/أ].



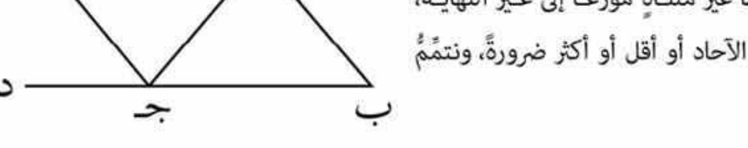


المقدمة الثالثة: إذا وقع خط مستقيم، كخط جـ د على خطين مستقيمين كخطي أ جـ ب د، فإن كان مجموع الزاويتين الداخلتين اللتين في جهة واحد من خط جـ د أقل من قائمتين، فإذا أُخرج خطا أ ب جـ د في الجهة الأقل التقيا، لأنهما إن كانا أقل من قائمتين، يكون مجموع الداخلتين اللتين في جهة أخرى أعظم من قائمتين، فيكون أحد الخطين مائلاً إلى الآخر في تلك الجهة، فهما بالإخراج في تلك الجهة يتقاربان ضرورة، فينتهي التقارب إلى التلاقي بالضرورة.

المقدمة الرابعة: الزاويتان المتقابلتان الحادثتان عن تقاطع كل خطين متساويتان، كزاويتي جـ هـ ب أ هـ د الحادثتين عن تقاطع خطي[1] أ ب جـ د، وذلك لأن مجموع زاويتي ب هـ جـ جـ هـ أ يساوي مجموع زاويتي أ هـ د جـ هـ أ؛ لكون كل واحد من المجموعين معادلاً لقائمتين، فتبقى بعد إسقاط زاوية جـ هـ أ المشتركة زاويتا جـ هـ ب أ هـ د متساويتين.

المقدمة الخامسة: إذا وقع خط مستقيم، كخط ز جـ على مستقيمين متوازيين كمستقيمي أ ب جـ د تكون الزاويتان المتبادلتان كزاويتي أ ز جـ د جـ ز متساويتين، لأن مجموع زاويتي كلتا الجهتين كقائمتين؛ إذ لو كانتا أقل في جهة لالتقتا، كما مرَّ في المقدمة الثالثة، فزاويتا ب ز جـ د جـ ز كقائمتين، لكنَّ زاويتا أ ز جـ جـ ز ب كقائمتين؛ لما مرَّ في المقدمة الثانية، فتَساوي المتبادلتان بإسقاط[2] المشتركة، ويلزم أيضًا أن تكون الزاوية الخارجة، كزاوية هـ ز ب مساوية للداخله، كزاوية د جـ ز؛ لأن زاوية هـ ز ب الخارجة كزاوية أ ز جـ لكونهما متقابلتين، كما مرَّ في المقدمة الرابعة، فتكون كزاوية د جـ ز الداخلة، فالخارجة كالداخلة.

وإذا ثبتت هذه المقدمات فنقول: كل مثلث أخرج أحد أضلاعه، فزاويته الخارجة مساوية لمقابلتيها الداخلتين، فليكن المثلث مثلث أ ب جـ والضلع المخرج ب جـ إلى د، ولنفرض من نقطة جـ خط جـ هـ موازيًا لـ ب أ، فزاوية أ جـ هـ مساوية لزاوية أ ب لكونهما متبادلتين، وزاوية هـ جـ د مساوية لزاوية ب لكونهما خارجة وداخلة. فإذن



جميع زاوية أ جـ د الخارجة من المثلث مساوية لزاويتي أ ب الداخلتين، وهو المطلوب.

وأمّا الوجه الثاني السانح لنا، هو ما ذكرنا في إبطال التسلسل من عدة الألوف وعدة الآحاد، كما نقول: لو كان البُعْد غير متناهٍ، فنفرض فيه خطًا غير متناهٍ موزعًا إلى غير النهاية، فلا بُدَّ فيها من عدّة الألوف، فهي إما أن تكون مثل: عدّة الآحاد أو أقل أو أكثر ضرورةً، ونتمِّمُ الكلام، كما ذكرنا في التسلسل.

قال: «احتجّ الخصم» إلى آخره.

أقول: احتجَّ من زعم أن الأبعاد غير متناهية بوجوه، أقواها وجهان:

الأول: لو كانت الأبعاد متناهية، فإما أن يكون الخارج عنها يمتاز جانبٌ عن جانبٍ أو لا يمتاز، ولا سبيل[3] منهما، أمّا الثاني: فظاهر، لأنَّ العقل يشهد بأنَّ الجانب الذي على القطب الشمالي من الفلك غير الجانب الذي يلي القطب الجنوبي منه.

وأمّا الأول فكذلك، لأنّه إذا امتاز جانب عن جانب، فلا بُدَّ وأن يكون هناك أمر وجودي؛ إذ لا تميُّز في العدم المحض، ولا بُدَّ وأن يكون مقداريًّا؛ لأنَّ ذلك الامتياز يُتصوَّرُ إلى غير النّهاية[4].

والجواب أن يُقال: لا نُسَلِّمُ أنَّ العقل يشهد بأنَّ خارج الأبعاد يمتاز جانب عن جانب، بل ذلك من الوهميّات الكاذبة النّاشئة من

---

(1) [ب: 60/أ].

(2) [أ: 57/ب].

(3) كذا في النسختين، وحتى يستقيم الكلام فلا بد من إضافة: «إلى سيء».

(4) بأن يُقال: لا يخلو بأن يمتاز جانب الأمر الوجودي عن جانب آخر، أو لا يمتاز، ولا سبيل إلى شيء منهما إلى آخرة، وهكذا إلى غير النهاية، فثبت أن الأبعاد غير متناهية، من حاشية أ.



امتياز القطبين. وأيضًا قولهم: إمّا أن يكون خارج الأبعاد، مصادرة؛ إذ الخارج إنَّما يُقال لمسافةٍ تكون بعد نهاية موضعٍ، فعلى تقدير نهاية المسافات، كيف يمكن هذا الوجه؟

الثاني: لو تناهت الأبعاد، فلو فرضنا أنَّ شخصًا وقف على نهاية الأبعاد، فإمّا أن يمتنع مَدُّ يَدِهِ، أو لا يمتنع، وعلى التقديرين يلزم خلاف المقدَّر، فإن امتنع، فهناك جسم مانع عن المدِّ، وحينئذٍ قد وُجِدَ البُعْد على تقدير عدمه، وإن لم يمتنع كان أيضًا بُعْدٌ، هذا خلف.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنَّه لو امتنع مدُّ يَدِهِ[1]، فهناك جسم مانعٌ، لِمَ لا يجوز أن يكون امتناع المدِّ لعدم الفضاء، لا لجسم يمنعه.

[الفصل الثاني: في الخلاء]

قال: «الفصل الثاني: ...»، إلى آخره.

أقول: هذا الفصل في الخلاء، وعرَّفوه تعريفين:

الأوّل: هو: أن لا يكون بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيانه. وهذا تعريف الخلاء الذي يكون بين الأجسام؛ لقوله بين الجسمين المتباعدين، وهو على هذا التعريف عدمي صِرْفٌ؛ إذ معناه أنَّه عدم الملاقي بين الجسمين المتباعدين.

الثاني: هو أَبعادٌ مجرَّدةٌ عن المادة، فإذا حصلت في مادةٍ حصل الجسم، والمراد بالأبعاد ههنا الطول، والعرض، والعمق، وهذا وجوديٌّ، وأعمُّ من الأوّل؛ إذ هو يتناول ما يكون بين الأجسام وما لا يكون.

وأحسنُ من هذا التعريف، وأقرب من الصواب ما قيل: إنّه[2] بُعْدٌ مجرَّدٌ ممتدٌّ في الجهات الثلاث، من شأنه أن يملأه جسمٌ وأن يخلو عنه، وذلك لأنَّ الخلاف في البعد المكاني، لا في البعد الجسماني؛ إذ لا خلاف أن البُعْدَ الجسماني يُمتنع خلوُّه عن المادة.

واختلفوا في وجود الخلاء:

فقال جمهور الفلاسفة: إنّه ممتنع لذاته، وذهب المتكلمون وكثير من قدماء الفلاسفة: أنّه جائز، والحقّ هذا.

واحتجَّت الفلاسفة بوجوه:

الأوّل: لو لم يكن بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيانه، يلزم أن يكون بينهما ما يلاقيانه، وذلك لأنَّه لو لم يكن بينهما ما يلاقيانه وهما متباعدان، فالبُعْدُ بينهما يكون قابلاً للزيادة والنقصان؛ إذ نصفه أقل منه ضرورة، وما يكون قابلاً للزيادة والنقصان، يكون مقدارًا، والمقدار لا يتجرَّد عن المادَّةِ؛ إذ لو تجرَّدَ عن المادة يكون مستغنيًا عن المادة لذاته، فحيث يوجد يوجد مستغنيًا، وذلك محال؛ إذ مقدار الجسم يمتنع خلوُّه عنه، وإذا لم يكن مجردًا عن المادة وقد فُرِضَ تجرُّده، فيلزم تجرُّده مع لا تجرُّده، وهو محال.

وهذه الحجَّةُ وإن كانت مختصَّةً بالتعريف الأول لفظًا، لكنها تعم التعريفين[3]؛ إذ يصح أن يقال: البُعْدُ المجرَّدُ مقدارٌ، والمقدار لا يتجرَّدُ عن المادة.

والجواب: أنَّ المقدار الجسماني مخالف للمقدار المكاني من حيث الحقيقة، لأنَّ المقدار الجسماني -بل الجسم- محتاج إلى المقدار المكاني من غير عكس؛ لامتناع الدور، وحينئذٍ جاز استغناء الثاني عن المادة دون الأول، فلا يلزم المحال.

الوجه الثاني: لو وُجِدَ الخلاء، فلو تحرك فيه جسمٌ[4] تقع حركته في زمانٍ ضرورة، لأنَّ وجود الحركة لا يمكن إلاّ في زمان، ولو تحرَّك ذلك الجسم بتلك القوة أيضًا في ملاءٍ مسافته مثل مسافة الخلاء مثلاً، تكون كلتاهما مائة ذراع، كانت حركته في ذلك الملاء في زمان أكثر من زمان الحركة الخلائيَّةِ؛ لوجود العائق فيه، وبين الزمانين نسبة ضرورة، وليكن بالنصف، كساعةٍ وساعتين، فلو فرضنا حركته أيضًا بتلك القوة في ملاءٍ نسبة رِقَّتِهِ إلى رِقَّةِ الملاء الأول نسبة زمان الحركة الخلائيَّةِ إلى زمان الحركة الملائيَّةِ -وهي: النصفيَّة ههنا- كانت الحركة في الملاء الثاني في السرعة كالحركة في الخلاء، فتكون الحركة مع العائق كهي لا معه، وهذا محال.

---

(1) [ب: 60/ب].
(2) [أ: 58/أ].
(3) في ب: «تعريفين».
(4) في ب: «جسم فيه».



وفساد هذه الحجَّةُ في غاية الوضوح، وقد ذكره أبو البركات[1]، وهو أنَّ ما ذكروه إنَّما يصحُّ أنْ لو كان استحقاق الحركة للزمان لأجل العائق، لا لذاتها.

وذلك واضح البطلان، لأنَّ الحركة سواء كان هناك عائق أو لا[2] تقتضي قَدْرًا من الزمان، وبسبب العائق يصير ذلك الزمان أكثر، لأنَّ الزَّمان كلّه لأجل العائق، حتى يلزم أن يكون زمان العائق نصف زمان العائق الذي هو ضِعْفه.

ومنع قوم، بأنَّهُ لا نُسَلِّمُ أنَّهُ يمكن وجود ملاء آخر نسبة رقَّتِهِ إلى الملاء الأول نسبةُ زمان الحركة الخلائيَّةِ إلى زمان الحركة الملائيَّةِ.

وأجابوا: بأنَّ الرِّقَّة والغِلْظَة قابلتان للشدَّة والضعف إلى غير النهاية، فتوجد تلك النسبة.

الوجه الثالث: علامات انتفاء الخلاء:

الأولى: كوزٌ مملوءٌ من الماء في أسفله ثُقْبَةٌ ضيِّقةٌ، وهو ضيِّق الرأس، فإذا فُتِحَ رأسه نزل الماء من أسفله، وإن خُتِمَ[3] فلا، وذلك لأنّه لو نزل لزم الخلاء، فلو لم يكن الخلاء ممتنعًا، لما امتنع الماء عن النزول، مع أن طبيعته مقتضية للنزول.

الثانية: إذا غُمِسَ أحد طرفَي الأنبوبة في الماء، والطرف الآخر في الفم، ومُصَّتِ الأنبوبة، صعد الماء، لأنَّ الهواء الذي في الأنبوبة ينجذب بالمصِّ[4]، فلو أمكن الخلاء لما صَعَدَ الماء، لأنَّ الصعود على خلاف طبعه، فإنَّما صعد للزوم سطحه سطح الهواء.

الثالثة: قارورةٌ في رأسها خشبةٌ تامَّةُ المماسَّةِ، بأن يسدَّ الفُرَجُ بالشمع أو غيره، إذا أدخلناها في القارورة انكسرت القارورة إلى الخارج، كأن شيئًا يدفع أطرافها إلى الخارج، وإنْ أخرجناها، انكسرت القارورة إلى الداخل، كأن شيئًا يجذبها إلى الداخل، وهذا آية انتفاء الخلاء، وكون القارورة مملوءةً من الهواء حتى يدفع في الأول الهواء المدفوع بإدخال الخشبة أطراف القارورة، فتنكسر إلى الخارج، وفي الثاني ينجذب الهواء الذي في القارورة إلى مكان الخشبة عند الخروج، فتنجذب أطراف القارورة إلى الداخل وتنكسر، فلو كان الخلاء متحقِّقًا لما لزم شيء من ذلك.

وفي هذه العلامات نظر؛ لجواز أن يكون هناك سببٌ آخر سوى امتناع الخلاء، وإنَّما تتمُّ دلالتها بعد حصر أسبابها، وبيان انتفاء الجميع سوى امتناع الخلاء.

وقيل: يجوز أن يكون سببها وجود الخلاء، بأن يكون فيه قوة إمساكٍ، فيحفظ الماء عن النزول، ويجذبه عند الجذب، ويجذب أطراف القارورة عند الإخراج، ويدفعها عند الإدخال.

احتجَّ المجوِّزون بوجوه:

الأول: لو لم يكن الخلاء متحقِّقًا، يلزم أن تمتنع الحركة المكانيَّة على الأجسام، والمشاهدة تكذِّبه، وذلك لأنّه لو تحرك الجسم حينئذٍ حركةً مكانيةً، يلزم أحد الأمور الثلاثة الممتنعة، وهو: إمّا تداخل الجسمين، أو توقف حركة الجسم على ما تتوقف عليها، أو حركة السماوات بحركة بَقَّةٍ، وذلك لأنّه لو تحرك جسم، فالجسم الذي قُدَّامه إمّا أن ينتقل عن مكانه أو ينتقل، فإن لم ينتقل يلزم التداخل، وإن انتقل، فإما أن ينتقل إلى مكان الجسم المتحرك، أو إلى مكان جسم آخر، فإن كان الأول، يلزم توقف حركته على حركة ما قُدَّامُهُ إلى مكانه، وحركة ما قُدَّامُهُ إلى مكانه متوقفٌ على حركته عن مكانه، فيلزم توقفها على ما توقف عليها. وإن كان الثّاني، فنقول مثل ذلك في الجسم[5] الآخر[6] إلى

---

(1) هو: أوحد الزمان، أبو البركات، هبة الله بن علي بن ملكا البلدي البغدادي (توفي نحو560هـ)، من سكان بغداد، عرفه الظهير البيهقي بفيلسوف العراقين، وقال: ادعى أنه نال رتبة أرسطو. كان يهوديًّا وأسلم في آخر عمره. وكان في خدمة المستنجد بالله العباسي، وحظي عنده. واتهمه السلطان محمد بن ملكشاه بأنه أساء علاجه فحبسه مدة. قال ابن خلكان: وأصابه الجذام، فعالج نفسه بتسليط الأفاعي على جسده بعد أن جوعها، فبالغت في نهشه، فبرئ من الجذام وعمي. ويظهر أنه عاد إليه بصره بعد زمن. وتوفي بهمذان عن نحو ثمانين سنة. من كتبه: «المعتبر في الحكمة»، و«اختصار التشريح من كلام جالينوس»، و«مقالة في سبب ظهور الكواكب ليلاً واختفائها نهارا»، ورسالة «في العقل وماهيته»، ورسالة «في صفة برشعتا» -وهو دواء هندي-، وأخرى في «صفة دواء ترياقي» يقال له أمين الأرواح، وغير ذلك، انظر ترجمته في:

- الزركلي، الأعلام، ج8، ص74.

- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج2، ص193.

(2) [ب: 61/أ].

(3) في ب: «صُمَّ».

(4) [أ: 58/ب].

(5) يعني: نقول: لو تحرك الجسم الآخر، فالجسم الذي قدامه؛ إما أن ينتقل عن مكانه، أو لم ينتقل، فإن لم ينتقل يلزم التداخل، وإن انتقل ... إلخ، من حاشية أ.

(6) سقط من ب: «الآخر».

أن ينتهي إلى السماء، فيلزم من حركة بَقَّةٍ حركة السماوات، وذلك محال.

وأجاب أبو علي بن سينا في كتاب الشفاء -بناءً على وجود التكاثف والتخلخل في الأجسام- بأنّه يصغر حجم ما قُدّامه بالتكاثف، أو حجم ما يلي قُدّامه من[1] الأجسام حتى يحصل له مكان، ويعظم حجم ما خلفه بالتخلخل، أو حجم ما يلي خلفه من الأجسام، كيلا يلزم الخلاء، فلا يلزم شيء من المحالات.

وهذا الجواب مبنيٌّ على تحقُّقِ التخلخل والتكاثف.

الثّاني: الخلاء موجود، لأنّه لا يخلو من أن يوجد جسم لا يلاقي سطحه سطح جسم آخر، أو لا يوجد أصلاً، فإن وُجِدَ يلزم الخلاء؛ لأنّه حينئذٍ لا يلزم هناك جسم، وإن لم يوجد، بل كل جسم فُرِضَ يلاقي سطحه سطح جسم آخر، يلزم وجود أجسام غير متناهية، فيلزم عدم تناهي الأبعاد، وقد بَيَّنّا تناهيها.

والجواب: سَلَّمنا وجود جسم لا يلاقي سطحه سطح جسم آخر، لأنَّا بَيَّنّا تناهي الأبعاد، فلا بُدَّ من تناهي الأجسام إلى جسم لا يكون بعده جسم آخر، لكن من أين يلزم الخلاء؟ وإنّما يلزم أن لو كان هناك بُعْدٌ، والتقدير تناهي الأبعاد بذلك الجسم.

الثالث: لا يخلو من أن يوجد سطحُ جسمٍ منطبقًا على سطح جسم آخر، أو لا يوجد، فإن لم يوجد فإمّا أن يكون ذلك لعدم جسم آخر بينهما، أو لوجود جسم آخر، فإن كان الأول لزم الخلاء، وهو المطلوب، وإنْ[2] كان الثاني، يلزم أن يكون بين كل جسمين ثالثٌ، ولزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين، وإن وُجِدَ جسمٌ انطبق سطحه على سطح جسم آخر، فيمكن ارتفاع أحدهما عن الآخر دفعةً، فإنّه لو ارتفع جزءٌ دون جزءٍ، لزم التفكك، وعند ارتفاعه دفعةً يكون الوسط خاليًا، لأنَّ الجسم إنّما ينتقل إلى الوسط من الأطراف، فحالُ كونه على الطَّرف يكون الوسط خاليًا، فقد وُجِدَ الخلاء.

وأجابوا: بأنَّ الرَّفع: حركة، فيقع في زمان، ففي ذلك الزَّمان ينتقل الجسم من الطَّرف إلى الوسط، فلا يلزم الخلاء.

وفيه نظر؛ لأنَّ الرَّفع لو وقع في زمان -ونعني بالرفع ههنا: اللاّمماسَّة التي تحصل عند الرفع؛ إذ يحصل بها المقصود- فحينئذٍ لا يخلو من أن تكون المماسَّةُ حاصلةً إلى نهاية ذلك الزمان، أو لا يكون، فإن كانت فلا يمكن انتقال الجسم من الطرف إلى الوسط، ويلزم أيضًا أن تكون اللامماسَّة آنيةً؛ إذ قَبْلَ ذلك الآن كان نقيضها حاصلاً، وإنْ لم تكن حاصلةً، فتكون اللامماسَّةُ متحققةً قبل حصولها، وهو محال.

ولقائل أن يقول: جاز أن لا يكون الانطباق إلاّ للجسمين اللَّذين أحدهما أو كلاهما غير صلب، وحينئذٍ لا يمتنع التفكُّك عند عدم الارتفاع دفعة، اللـهم إلاّ أن يُبَيَّنَ جواز انطباق جسمين صلبين، وحينئذٍ يتمُّ الكلام.

ويمكننا أن نستدلَّ على جواز الخلاء بوجهين بديعين:

فالأول: عدم الأجسام كعدم العناصر بين الأجسام -كالسماوات- ممكنٌ بالذات ضرورةً، لامتناع الانقلاب، وعدم الأجسام بين الأجسام هو: عين الخلاء بالتفسير الأول، الذي هو أخص التفسيرات، فيلزم جواز الخلاء بالتفاسير كلها، وهو المدَّعى.

الثاني: الجسم محتاج إلى البُعْدِ المكانيِّ ضرورةً؛ إذ يمتنع الجسم بدون الحيِّز، والبُعْدُ المكانيُّ لا يحتاج إلى الجسم؛ لامتناع الدَّورِ، وهو قد ينفكُّ عن كلِّ واحد من الأجسام، لاسيَّما في الأجسام العنصريَّة؛ إذ يجوز زوال كلّ جسم من العنصريّات عن مكانه، وحصول آخر فيه وزواله، فجاز أن يوجد بدون الجسم، وهو الخلاء.

فإن قلت: الشيء جاز أن يوجد بدون كل واحد من[3] الأشياء، ومع هذا يمتنع أن يوجد بدون واحد منها، كالعدد مثلاً، فإنَّه جاز أن يوجد بدون كلِّ واحدٍ من الزوجيَّةِ والفرديَّةِ، ومع هذا يمتنع أن يوجد بدون أحدهما.

قلت: الكلام في المعيَّنِ الموجود في الخارج، أنّه إذا جاز وجوده بدون كل واحد واحد من الأجسام الموجودة المعيَّنة، جاز وجوده بدون الكلِّ، والعدد ليس كذلك، فإنَّهُ أمرٌ عقليٌّ، وأمّا العدد[4] الموجود في الخارج فيمتنع أن يوجد بدون أحد المعيَّنين منهما.

---

(1) [ب: 61/ب].
(2) [أ: 59/أ].
(3) [ب: 62/أ].
(4) في ب: «العدُّ».



[خاتمة: في المكان]

قال: «خاتمة: ...»، إلى آخره.

أقول: اختلفوا في حقيقة المكان[1].

فقال أفلاطون وقوم من قدماء الفلاسفة: إنَّ البُعْدُ الذي ينفذ فيه بُعْدُ الجسم، وذلك لأنَّا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الإناء، علمنا أنَّ بين أطرافه طولاً وعرضًا وعمقًا بُعْدًا ينفذ فيه بُعْدُ الجسم، وذلك[2] البُعْد هو: المكان، وهو قريب من مذهب المتكلمين في تعريف المكان أنَّهُ: الفراغ المتوهَّمُ المشغول بالشيء، كما مَرَّ في صدر الكتاب.

وقال أرسطو وتابعه قوم: إنَّ المكان هو: السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسُّ للسطح الظّاهر من الجسم المحوي.

قوله: وأحسن منهما ما ذكره[3] المتكلمون، لكونه أوضح وأقرب من حقيقة المكان، وأسلم من الشُّبَهِ الواردة على تعريف المكان.

وشكَّكوا على قول أفلاطون بوجوه:

فالأول: لا نُسَلِّمُ[4] أنَّ الفَرْضَ الذي ذكرتموه ممكن، وإذا كان كذلك لِمَ يكن [5] القطع بصحة ما بيَّنتموه عليه؟ هكذا ذكره الإمام في الملخص[6].

وجوابه: أنَّ الفرض ليس بممتنع، لأنَّه يجد كلَّ أحدٍ من نفسه أنَّهُ يتمكن من هذا الفرض، وإنَّما الممتنع خلوُّهُ، لكن فرض الممتنع ليس بممتنع، كما في فرض انتفاء الذاتي[7] واللوازم، وتوهُّمِهِ عند إرادة تمييز الذاتي عن غيره.

الثاني: البُعْدُ الذي فرضتم مكان الجسم، إمّا أن تصحَّ عليه الحركة، أو لا تصحُّ، ولا سبيل إلى شيء منهما، أمّا الأول: فلأنَّه لو صحَّ[8] عليه الحركة يلزم أن يكون للمكان مكان آخر، ويتسلسل، وذلك لأنَّ الحركة إنَّما تكون من جهةٍ إلى جهةٍ، فتكون من مكانٍ إلى مكانٍ، وأمَّا الثاني: فلأنَّه لو امتنعت الحركة عليه، فإمّا أن يكون ذلك الامتناع لماهيته، أو لشيءٍ آخر، وكلاهما محال، أمّا الأول: فلأنَّه لو كان امتناع الحركة لماهيَّةِ البُعْد، يلزم امتناع الحركة على الأجسام، لما فيها من الأبعاد، وذلك محال. وأمّا الثاني: فلأنَّه لو امتنع[9] الحركة عليه لشيء آخر، فذلك الشيءُ إمّا أن يكون ممكن الانفكاك عن البُعْدِ، أو لا يكون، فإن كان، يلزم جواز الحركة عليه، وقد بَيَّنّا أنه ممتنع، وإن لم يكن ممكن الانفكاك، كانت الحركة على البعد محالاً، ويلزم امتناع حركة الأجسام كما مَرَّ.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنَّه لو كان امتناع الحركة لماهيَّةِ البُعْدِ، يلزم امتناع الحركة على الأجسام، وإنَّما يلزم أن لو كان البعد الجسماني مثل البعد المكاني في الحقيقة، وقد بَيَّنّا في فصل الخلاء أنَّه ليس كذلك.

الثالث: لو كان المكان بُعْدًا لزم اجتماع البُعْدَيْنِ، وذلك محال، فالقول بكون المكان بُعْدًا محال. بيان الملازمة: أنَّ المكان لو كان بُعْدًا، فإذا حصل بُعْدُ الجسم فيه، لزم اجتماع البُعْدَيْنِ، وإلا[10] فإمّا أن يكونا معدومين، أو أحدهما معدومًا والآخر موجودًا، والكلُّ باطل. أمّا الأول: فلأنَّه يلزم كون المعدوم متمكنًا في المعدوم، وذلك محال. وأمّا الثاني: فلأنَّه يلزم إمّا كون المعدوم[11] متمكنًا في الموجود أو بالعكس. وأمّا انتفاء اللازم، فلأنَّه لو اجتمع البُعْدان وصارا بحيث تكون الإشارة الحسِّيَّةُ إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، لارتفع الأمان عن الأشخاص أنَّها واحدة، وذلك سفسطةٌ، ويلزم أيضًا وحدة الاثنين، وتداخل البُعْدين.

---

(1) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص115.

(2) في ب: «وذلك».

(3) [أ: 59/ب].

(4) سقط من ب: «لا نسلم».

(5) كذا في النسختين، والصواب: «يكون».

(6) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص134.

(7) يعني: أن انتفاء الذاتي عند وجود ماهية الذات ممتنع، مع أن فرض انتفاء الذاتي عند وجود ما ليس بممتنع، كما في الأربعة، فإن أجزاءها ذاتية لها، لأن الذاتي هو الذي لو انتفى تنتفي ماهية الذات، فههنا كذلك، لأن انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فثبت أن انتفاء الذاتي عند وجود ماهية الذات ممتنع، مع أن فرض انتفاء الذاتي عند وجود الماهية ليس بممتنع. وأما غير الذاتي فكالزوجية للأربعة، فعند انتفاء الزوجية لا تنتفي ماهية الأربعة، من حاشية أ.

(8) كذا في النسختين، والصواب: «صحَّت».

(9) كذا في النسختين، والصواب: «امتنعت».

(10) أي: وإن لم يلزم اجتماع البعدين، من حاشية أ.

(11) [ب: 62/ب].



والجواب: لا نُسَلِّمُ ارتفاع الأمان ووحدة الاثنين، فإنَّ اللَّون مع الشكل في الأجسام يجتمعان، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، مع عدم شيء مما ذكرتهم، فإنَّه ما ارتفع الأمان، وما لزم وحده الاثنين، والتداخل إنَّما يستحيل في الأبعاد المادية، وأمَّا في غير الماديِّ والمجرَّد فلا.

وهذه الوجوه ترد على رأي المتكلمين مع الأجوبة.

وشكَّكوا على قول أرسطو أيضًا بوجوه:

فالأول: لو كان المكان السطح المذكور، لما كان[1] بعض الأجسام في المكان، وذلك خلاف قول أهل العالم، والحكيم في تصحيح ما عَرَفَ أهل العالم، أمّا الملازمة، فلأنَّه حينئذٍ يلزم أن لا يكون لبعض الجسم الداخل في ثخن الجسم مكان؛ إذ ليس له سطح يحيط بظاهره، ويلزم أن لا يكون لبعض الأجسام سطحُ جسمٍ آخر يحيط بظاهره، وإلا لزم عدم تناهي الأجسام، فيلزم الجسم بدون مكان، وهذا الاعتراض صحيح.

الثاني: كلُّ أحدٍ يحكم[2] بديهةً أنَّه إذا حصل الجسم في مكانٍ بعد حصوله في مكان آخر، تحصل هناك الحركة، فلو كان المكان هو السطح، يلزم أن يكون الطير الواقف في الهواء والحجر الساكن في الماء متحركًا، لِصِدْقِ الحصول في مكانٍ حصوله في آخر، وهذا خلاف العقل، وهذا أيضًا صحيح.

الثالث: العقلاء يحكمون بأنَّ الجسم ينتقل من مكان إلى آخر، ويعتقدون ثبوت المكان، وعلى تفسير كون المكان سطحًا، لا يتحقق ذلك؛ لانتقال السطح، وهذا أيضًا صحيح.

وبالجملة مذهب أرسطو أبعد المذاهب.

هذه الأبحاث في حقيقة المكان، وأمّا وجوده فقد شكَّكوا فيه، بأنَّه لو كان موجودًا، فإمّا أن يكون جوهرًا أو عرضًا، ولا سبيل إلى شيء منهما، وذلك لأنَّه لو كان جوهرًا فإمّا أن يكون مجرَّدًا أو متحيِّزًا، وكلاهما باطل، أمّا إذا كان مجرَّدًا فظاهرٌ، لأنَّ المجرَّد لا يكون في جهةٍ، ومكان الجسم في جهةٍ ضرورة، ويمتنع أيضًا حلول ما يكون مشارًا إليه بالإشارة الحسيَّةِ في ما لا يكون مشارًا إليه البتَّةَ، وهذا ضروري.

وأمّا إذا كان متحيِّزًا، فكذلك، لأنَّه حينئذٍ يلزم أن يكون للمكان مكانٌ آخر، ويعود الكلام في ذلك المكان، ويذهب إلى غير النّهاية.

هذا إذا كان المكان جوهرًا، أمّا إذا كان عرضًا، فإمّا أن يكون قائمًا بالمتمكن، أو بغيره، ولا سبيل إليهما، لأنَّه لو كان قائمًا بالمتمكِّن، يلزم انتقال المكان بانتقال المتمكِّن، وليس كذلك بضرورة العقل. ولو كان قائمًا بغير المتمكِّن، فإمّا أن يكون ذلك الغير متحيِّزًا، أو غير متحيِّزٍ، فإن لم يكن متحيِّزًا، لم يكن المكان مشارًا إليه، لكنَّ مكان الجسم مشارٌ إليه بالإشارة إلى الجسم، وإن كان متحيِّزًا فله مكان، يعود[3] الكلام في مكانه، أنَّهُ إمّا أن يكون قائمًا بمتحيِّزٍ أو بغير متحيِّزٍ، ويلزم إمّا التسلسل، أو الدَّور، أو كون المكان غير مشارٍ إليه.

ثمَّ الجواب عن هذه الشُّبْهَةِ، يختلف باختلاف المذاهب.

فالجواب على المذهب الأول والثالث، لكونهما متقاربين في المعنى: أنَّ المكان جوهرٌ متحيزٌ، لكنَّ حيِّزَه نفسه، لأنَّ حيِّزَ[4] الحيِّزِ نفس الحيِّزِ، فلا يلزم الذهاب إلى غير النّهاية.

وعلى المذهب الثاني: أنَّه عَرَضٌ قائم بالغير، لأنَّهُ سطحُ الحاوي، فيكون قائمًا بالغير، ولا يجب أن يكون لكل جسم مكان، فينتهي إلى جسم ليس له مكان، وهو محدَّدُ الجهات، وهو الفلك التاسع، لأنَّ الجهات تنتهي إليه، وتنقطع به، وهذا معنى قولهم: محدَّدُ الجهات.

---

(1) كذا في النسختين، والصواب: «كانت».
(2) [أ: 60/أ].
(3) كذا في النسختين، والصواب: «فيعود».
(4) [ب: 63/أ].



[الفصل الثالث: في الحركة]

قال: «الفصل الثالث: في الحركة ...»[1]، إلى آخره.

أقول: الحركة عند الحكماء أعمُّ من الحركة عند أهل العُرْفِ، لأنَّ الحركة عندهم إنَّما هي: التغيُّرُ بالحقيقة، وهو أعمُّ من أن يكون بالانتقال من مكان إلى مكان، أو غير ذلك كما يجيء.

والحركة عند أهل العُرْفِ، هو: انتقال الجسم من مكانٍ إلى آخر، أو انتقال أجزائه كما في حركة الرَّحى.

والحكماء على اعتقادهم عرَّفوا الحركة، واختلفوا في تعريفها كما نُبَيِّنُ الآن:

فقالوا: الموجود يمتنع أن يكون بالقوة من كل وجه؛ أي: كل ما يمكن له لا يكون حاصلاً له بالفعل؛ إذ لو كان كذلك، لكان كونه بالقوة من كل وجه أيضًا بالقوة، لأنَّ هذا أيضًا ممكن له، فلا يكون حاصلاً له بالفعل، وحينئذٍ يلزم أن يكون جميع الأشياء حاصلاً له بالفعل، لأنَّ كل ما يمكن للشيء إذا لم يكن له بالقوة، يكون بالفعل ضرورةً، لأنَّ الحال لا يخلو عن الحصول واللاحصول.

وأيضًا يلزم أن يكون كونه موجودًا أيضًا بالقوة، فلا يكون[2] كونه موجودًا بالفعل، فيلزم كونه معدومًا، والتقدير أنّه موجود، هذا خلف.

وإذا لم يكن الموجود بالقوة من جميع الوجوه، فإمّا أن يكون بالفعل من جميع الوجوه، أو يكون من بعض الوجوه بالقوة وبعضها بالفعل، والأول: كالباري تعالى، والعقول عندهم، والثاني: كسائر الأشياء.

وما يكون بعض وجوهه بالقوة، فحصول ما هو بالقوة، إمّا أن يكون دفعة، أوعلى التدريج، والأول: هو الكون، ككون الهواء من الماء، وبالعكس، لأنَّ الوجود غير متحيِّزٍ، فلا يكون حصوله على التدريج. والثاني: الحركة، فالحركة: هو[3] خروج ما بالقوة إلى الفعل على التدريج، هذا هو المنقول من الحكماء المتقدمين.

واعترَضَ عليه أرسطو، بأنَّ معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان، لأنَّ التدريج حصول شيءٍ بعد شيءٍ بَعْدِيَّةً زمانيةً، والزّمان مُعَرَّفٌ بالحركة؛ إذ قالوا في تعريفه: إنَّهُ مقدار الحركة، فتوقف معرفة الحركة على معرفة الزّمان الموقوفة على معرفة الحركة، فلزم الدّور.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنَّ معرفة التَّدريج موقوفة على معرفة الزّمان، بل هو بَديهيّ؛ إذ يعلمه كلُّ أحدٍ، وأيضًا حقيقة التدريج: حصولُ الشيءِ قليلاً قليلاً، وهذا لا يتوقف على معرفة الزمان.

فإن قلت: التدريج موقوف على الزّمان ضرورةً؛ إذ التدريج لا يمكن أن يكون في الآن، فحينئذٍ تكون معرفته موقوفة على معرفة الزمان.

قلت: لا يلزم من توقُّفِ وجود الشيء على وجود شيءٍ آخر، توقف معرفته على[4] معرفته، فإنَّ المعرَّفات موقوفة على عللها وشرائطها، ولا تحتاج معرفتها إلى معرفتها.

وشكَّك الإمام[5] بأنَّه لا وجود للتدريج، لأنَّ الحادث في أوَّل وجوده إن لم يبق شيءٌ منه بالقوة، فقد وُجِدَ بتمامه، فلا تدريج، وإن بقى منه شيء، فما وجد غير ما بقي، والكلام في حدوث الباقي كالكلام في الأول، بأنَّه إن لم يبق شيء منه بالقوة[6]، فقد وُجِدَ بتمامه، وإنْ بقي منه شيء، يعود الكلام فيه، فيلزم أن لا يكون هناك شيءٌ يكون حصوله على التدريج، بل يكون أشياء متتالية، حصولُ كلٍّ منها دفعةً. هذا ما ذُكِرَ.

وفيه نظر؛ إذ ليس التدريج سوى حصول الشيء قليلاً قليلاً، فيكون حصول الكل من حيث هو الكل على التدريج، وحصول أبعاضه على الدُّفعات.

---

(1) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص167.

(2) [أ: 60/ب].

(3) كذا في النسختين، والصواب: «هي».

(4) كما أن وجود المعلول متوقف على وجود العلة، لكن لا يلزم منه أن يكون معرفة المعلول متوقفًا على معرفتها، من حاشية أ.

(5) الرازي ، المباحث المشرقية، مرجع سابق، ج1، ص549.

(6) [ب: 63/ب].



ثمَّ أرسطو لمّا شكّك على قول المتقدمين، عرّف الحركة بوجه آخر، فقال: الجسم إنَّما يكون متحركًا إذا لم يصل إلى المقصود، سواءٌ كان مقصودًا إرادةً أو طبعًا، وما دام كذلك بقي شيءٌ منه بالقوة، فالحركة متعلّقةٌ بالتّوجهِ إلى المطلوب، وبأَنْ بَقِيَ شيءٌ منه بالقوة، يعني تحقُّقِها يكون بهما، والوصول إلى[1] المطلوب إنَّما يكون بعد[2] خروج ما بالقوة إلى الفعل، فالوصول كمالٌ ثانٍ، والتوجه إلى المطلوب كمالٌ أوّل، فالحركة كمالٌ أوّل لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة.

قوله: لما بالقوة؛ أي: للجسم، وهو في قوله: ما هو بالقوة عائد إلى ما في قوله لما بالقوة، لأنَّ الشيء الذي له صفة بالقوة يُقال له: إنّه بالقوة من جهة تلك الصفة، والحاصل أنَّ الحركة: كمال أول للجسم من جهة أنّه يخرج بها ما هو بالقوة فيه إلى الفعل؛ إذ ليست الحركة كمالاً للجسم في ذاته، بل من تلك الجهة، وكل صفة وجودية يكون وجودها أولى بموصوفها من عدمها فهي كمال، وقد اكتفوا في هذه التّسمية بمجرد كونها وجوديَّةً.

ولا خفاء أنَّ هذا التّعريف أخفى من الحركة؛ إذ يَفْهَمُ كلُّ أحدٍ معنى الحركة[3] الذي هو: التَّغير بالسُّهولة، ولا يفهم ما ذكره إلاّ بمشقةٍ وكلفةٍ، و[هو][4] مع ذلك في غاية الرّكاكة؛ لأنّه عُلِمَ من قوله: والتّوجه كمالٌ أوّل، أنّ الحركة هي: التّوجه إلى المقصود، وحينئذٍ ما الحاجة إلى هذه التطويلات؛ إذ يكفي أن يُقال: الحركة هي: توجُّهُ الجسم إلى المقصود.

وقال أفلاطون: الحركة: كون الجسم بحيث لا يُفْرَضُ آنٌ إلاّ وأن يكون حاله بخلاف ما قبله، وما بعده، وهذا التّعريف جيِّد.

وقيل عليه، بأنَّ تصوُّر قَبْل وبَعْد موقوف على تصوُّرِ الزّمان الموقوف على تصوُّر الحركة.

والجواب: أنَّ تصوُّر قبل وبعد بَديهيّ؛ إذ كلّ أحد يفهمه بلا كلفة.

وأحسن التّعريفات ما ابتُدِعَ في هذا الكتاب، أنّها: تغيُّر حالِ الموجودِ، لأنَّ حاصل كلام الكل راجع إليه، وهو أجلى وأخفُّ، والانعدام ليس تغيُّرُ حالِ الموجود، بل انتفاؤها.

والمتكلمون عرَّفوا الحركة بأنّها: حصول الجوهر في حيِّزٍ بعد حصوله في حيِّزٍ آخر.

وهذا تعريف الحركة المكانية، لا تعريف مطلق الحركة، لا على رأي الحكماء، لما عُرِفَ، ولا على رأي أهل العُرْفِ، لأنّهم اتفقوا على أنّ حركة الرّحى وأمثالها حركة، وهي لا تدخل في هذا التّعريف؛ إذ ليس فيها انتقالٌ من حيِّزٍ إلى آخر، بل إنَّما تنتقل فيها أجزاء الجسم، ومع هذا[5] شاملٌ لسكونٍ يكون بعد حصولِ الجسم في حيِّزٍ آخر.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ أنّه شامل لسكونٍ يكون بعد حصول الجسم في حيِّزٍ آخر، لأنَّ السُّكون: حصول الجسم في حيِّزٍ بعد حصوله في ذلك الحيّز بعينه، لا في حيّزٍ آخر، وإن أردتم حصوله الأول، فمُسَلَّم أنّه بعد حصوله في حيِّزٍ آخر، لكن لا نُسَلِّمُ أنّه سكون.

قلت: من المعلوم أنَّ من ذلك، الحصول بعد السكون عرفًا وعقلاً، فيكون سكونًا، ولئن سَلَّمنا أنّه ليس بسكونٍ[6]، لكنه ليس بحركةٍ قطعًا عرفًا وعقلاً، وبتعريفكم لزم أنّه حركة.

وأيضًا في هذا التعريف خللٌ آخر ظاهر، وهو: أنَّ كل أحد يعلم بديهة أن حصول الجسم في الحيِّز بعد حصوله في حيِّز آخر، إنَّما يكون بعد الحركة، فَجَعْلُه حركة خطأ.

---

(1) سقط من ب: «إلى».
(2) سقط من ب: «بعد».
(3) [أ: 61/أ].
(4) «هو» زيادة من المحقق ليستقيم الكلام، والمعنى: أنَّ هذا التعريف في غاية الرّكاكة.
(5) أي: تعريف المتكلمين.
(6) [ب: 64/أ].



ونُقِلَ عن زينون[1] وبرمانيدس[2] -وهما: من قدماء الفلاسفة- أنَّ وجود الحركة ممتنع، وذلك لأنّها لو تحقَّقت، فلا يخلو من أن تكون قابلة للقسمة، أو لا تكون، ولا سبيل إلى شيء منهما، لأنّها إن لم تكن قابلة للقسمة، يلزم أن لا تكون المسافة أيضًا قابلةً للقسـمة، لانطباقها على المسافة، وحينئذٍ يلزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو محال. وإن كانت قابلةً للقسمةِ، فإمّا أن يكون شيءٌ منها حاضرًا في الحـال، أو لم يكـن، وكلاهما باطل، أمّا إذا لم يكن حاضرًا، فلأنّه يلزم عدم الحركة أصلاً، لأنها لو وُجِدَت، فإمّا إن وُجِدَتْ في الحاضر أو في المـاضي أو في المسـتقبل، وإذا لم توجد في الحاضر، لم توجد في الماضي؛ لأنَّ الماضي إنَّما هو الحالات الماضية، ولا في المستقبل؛ لأنَّ المستقبل إنَّما هو الحالات الآتية، فيلزم أن لا تكون الحركة موجودةً أصلاً، والتقدير أنّها موجودة، هذا خلف. وإن كان حاضرًا، لم يكن ما هو الحاضر منقسمًا؛ إذ لو كان منقسمًا، لم يكن حاضرًا، لأنَّ أجزاء الحركة لا توجد معًا، فيكون بعضها متقدِّمًا على البعض، فلا يكون الحاضر إلا بعض الحاضر، هذا خلف. وإذا لم يكـن الحاضر منقسمًا، فإذا انقضى حصل شيء آخر أيضًا غير منقسم، وعلى هذا يلزم تركب الحركة من أجزاء لا تتجزأ، فتكون المسافة أيضًا كذلك، وهو محال.

والجواب أن يُقال: لا نُسَلِّمُ أنّ وجود الجزء الذي لا يتجزأ محال[3]، وسنبين حقيقته، ولئن سَلَّمنا كونه محالاً، فذلك لا يضرُّنا؛ لأنكـم إن أردتم بانقسام الحاضر: انقسامه بالوهم[4]، فلا نُسَلِّمُ أنَّهُ لو كان منقسمًا يلزم أن لا يكـون الحـاضر حـاضرًا، وإنَّـما يلـزم أن لوكـان الانقسـام بالفعل، وإن أردتم الانقسام بالفعل، فلا نُسَلِّمُ أنّه لو لم يكن منقسمًا، يلزم تحقُّقُ الجزء الذي لا يتجزأ، وإنَّما يلزم أن لـو لم ينقسـم بـالوهم، وذلك ممنوع.

فإن قلت: لو كان الحاضر منقسمًا بالوهم وهو حاضر في الآن الحاضر، يلزم أن يكون الآن أيضًا منقسـمًا بـالوهم، وذلـك محـال، لأنّـه نهاية الماضي وبداية المستقبل، ونهاية الشيء يمتنع أن يكون منقسمًا بوجه، وإلا لما كان مجموع النّهاية نهاية، بل بعضها، كما ذكروا في عـدم انقسام النقطة.

قلت: هذا كلام قد وضح علينا أنَّهُ غير صحيح، لأنَّ نهاية الشّيء لا تقـوم بنفسـها، أو بـدون المتنـاهي، والآنُ موجـودٌ في الخـارج دون الماضي والمستقبل، فكيف يكون نهايتهما، وسيجيء هذا البحث بحقـه في بحـث الزمـان، وإذا لم يكـن نهايـةً لشيء، جـاز أن يكـون منقسـمًا بالوهم.

ثمَّ الموجود من الحركة كون المتحرك متوسطًا بين المبدأ والمنتهى، بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه، لأنّه لو كان بحيث يكون قبله أو بعده فيه، لكان ساكنًا، وهذا المعنى آنيٌّ موجودٌ ما دام الجسم متحركًا.

وأمّا الحركة بمعنى الاتصال، فلا وجود لها في الخارج، بل في الذّهن، كما في الزمان.

ثمَّ لا بُدَّ للحركة ممّا منه وهو: المبدأ، وما إليه وهو: المقصد، وما فيه وهو: ما يقع فيه الحركة دون الزّمان، ولهذا أفرد الزمان بالذكر.

وما له؛ أي: الغاية، وما به؛ أي: السبب والزَّمان.

قال: «البحث الثاني: ...» إلى آخره.

أقول: المشهور[5] عند الحكماء أنَّ الحركة إنَّما تقع في أربع مقولات: في الكم، والكيف، والأين، والوضع.

---

(1) هو: زينون الأيلي، ولد في إيلياجنوب إيطاليا حوالي سنة 490 ق.م، وهو تلميذ بارمنيدس، لا يكـاد يعـرف شيء مـن حياتـه سـوى أنـه ائتمـر بطاغيـة مدينتـه، فانكشف أمره، فأذيق عذابًا أليمًا، احتمله بثبات عظيم حتى الموت، حوالي سنة 430ق.م، للمزيد عنه انظر:

- الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج2 ص418 - 420.

- بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص271 - 275.

- الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ج1، ص694 - 695.

(2) هو: أبرز فلاسفة اليونان قبل سقراط، وأول الفلاسفة الحقيقيين في المدرسة الأيلية، ويعده البعض أول فيلسوف ميتافيزيقي وجد في اليونان، يعرفه الإسلاميون بـ«فارمنيدس»، ولد بإيليا جنوب إيطاليا نحو سنة 515ق.م، للزيد انظر:

- بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص269 - 271.

- الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ج1، ص252 - 253.

(3) سقط من ب: «محال».

(4) [أ: 61/ب].

(5) [ب: 64/ب].



والمراد بوقوع الحركة في المقولة: أن يتحرك الجسم من صنفٍ منها إلى صنفٍ آخر.

وفيه بحث؛ لأنَّ الحركة -من الحرارة مثلاً إلى البرودة- ليست من صنفٍ إلى صنفٍ، بل من نوعٍ إلى نوعٍ، وكذلك الحركة من البياض إلى السواد، وغير ذلك، اللهم إلا أن يراد أنَّهُ يتحرك من صنف إلى صنف آخر، من ذلك[1] النَّوع، أو من نوعٍ آخر من تلك المقولة.

ثمَّ الحركة في الكمِّ أربع: لأنَّها إمَّا بالتخلخلِ، أو بالتكاثفِ، أو بالنُّموِّ، أو بالذُّبولِ.

والتخلخل، هو: ازدياد مقدار الجسم بدون انضمام جسم آخر معه، كالجَمْدِ الذي يكون ملءَ قصعةٍ، إذا ذاب يزيد ويخرج من رأسها.

قال: بدون انضمام جسم آخر معه، ليخرج النُّمو والسِّمَنُ والتكاثف.

انتقاص مقدار الجسم بدون انتقاص جسم منه، كالماء الذي يكون ملءَ القصعةِ، إذا انجمد صار أقلَّ منه.

قال: بدون انتقاص جسمٍ، ليخرج الهُزال.

والنُّمو: ازدياد مقدار الجسم باتصال جسم آخر به، مُداخِلاً في أجزائه في الأقطار الثلاثة على نسبةٍ طبيعيَّةٍ، كما يكون في النبات والحيوان، من ازدياد مقدار الجسم باتصال الغذائية.

قوله: في الأقطار الثلاثة، ليخرج السِّمَنُ، فإنَّه يكون ازدياد الجسم باتصال جسم آخر معه، لكن لا تكون المداخله في الأقطار الثلاثة، لأنَّها لا تكون في الطول.

وقوله: على نسبةٍ طبيعيَّةٍ؛ ليخرج الوَرَمُ، لأنَّه ازدياد الجسم باتصال جسم آخر معه، لكن لا على نسبةٍ طبيعيَّةٍ، لأنَّه من أمرٍ غريبٍ لا طبيعيٍّ.

والذُّبول: عكس النُّمو؛ إذ هو انتقاص الجسم بانتقاص جسم آخر منه في الأقطار الثلاثة على نسبة طبيعية.

قال: في الأقطار، ليخرج الهُزال. وعلى نسبة طبيعية، ليخرج الهُزال بالمرض الهازل.

ثمَّ الحركة في الكيف تُسمَّى استحالةً، كحركة الجسم من الحرارة إلى البرودة[2]، أو من البياض إلى غيره. وفي الأين، حركةً مكانيَّةً، كحركة الجسم من مكان إلى آخر. وفي الوضع، حركةً وضعيَّةً، كحركة الرَّحى وحركة السماء.

وأنكر قوم من الأوائل استحالة الأجسام من الحرارة إلى البرودة أو بالعكس.

ثمَّ اختلف هؤلاء في سبب إحساس التغيُّرِ، فقال بعضهم: الماء مثلاً إذا أُدرك[3] منه السخونة، كان ذلك لأنَّ بعض أجزائه صار[4] نارًا واختلط بالأجزاء المائيَّةِ، وشدَّةُ السُّخونة وضعفها بكثرة تلك الأجزاء وقلَّتها، ويَسمَّى هؤلاء أصحاب الخليط.

واعترضوا عليهم، بأنَّ الماء بسيطٌ طبيعة. أبعاضه واحدة، فانقلاب بعضها نارًا دون البعض محال، ولو كان بعض الأجزاء أولى بهذا، كان البعض الأقرب من النار أولى، وإذا صار ذلك البعض نارًا، صار مجاوره أيضًا نارًا، ويلزم انقلاب الكل نارًا.

ولقائل أن يقول: الماء وإن كان بسيطًا، لكن جاز أن تكون بعض أجزائه ألطف من البعض، فيكون أقبل للناريَّةِ، فيصير نارًا دون الأكثف.

وقال بعضهم: لا بساطة لجسمٍ أصلاً، بل كلها مختلطة من الأجسام المختلفة الطبائع، يُسمَّى باسم الغالب، فالماء مختلط من الثلاثة الباقية، وإنَّما سمِّيَ ماءً لغلبة الماء فيه، وكذلك الثلاثة الباقية، كل منها مختلط من الباقية، فإذا لقي الجسم[5] شيءٌ من جنس ما كان مغلوبًا فيه، برز المغلوب وقاوم الغالب، ويختلط مع الغالب، فيُحَسُّ بالمجموع إحساسًا آخر، وسُمِّيَ هؤلاء أصحاب الكُمونِ والبروز، أي الخفاء والخروج.

واعترضوا عليه، بأَنَّهُ لو كان في الماء أجزاءٌ ناريَّةٌ لتَصِلَ اليدُ إليها، لسهولة تفريق أجزاء الماء غاية التفريق، فتُحَسُّ بحرارة النَّار إن كانت، وليس كذلك، فعُلِمَ أَنَّهُ ليس كذلك.

---

(1) مثل: انتقال الحرارة الضعيفة إلى الشديدة، من حاشية أ.

(2) [أ: 62/أ].

(3) كذا في النسختين، والصواب: «أُدركت».

(4) كذا في النسختين، والصواب: «صارت».

(5) [ب: 65/أ].



وفيه نظر؛ لجواز أن لا تُحَسَّ بالحرارة، لخفائها بسبب غلبة ضدها، فإذا لقيها شيء من جنسها قويت وغلبت على ضدها فظهرت.

وقال بعضهم: في الجسم أجزاءٌ حارّةٌ، وأجزاء باردة تفارق الحارة بمجاورة الجَمْدِ، والباردة بمجاورة النار.

واعترضوا عليه، بأنَّ الضدَّ هاربٌ من الضدِّ، فيمتنع اجتماع الحارِّ والبارد.

وفيه بحث؛ لأنَّ امتناع اجتماع الضدَّين إنَّما يكون بالنسبة إلى محلٍّ واحد، لا بالنسبة إلى محلَّين، فجاز اختلاط محليهما كما في الأجزاء الموصوفة بالسَّواد، والأجزاء الموصوفة بالبياض.

وقال بعضهم: إنَّ البارد إنَّما تُدْرَك فيه الحرارة، بسبب نفوذ أجزاء ناريَّةٍ فيه، فإذا اختلطت بماء فيه، تُحَسُّ بكيفيةٍ متوسطةٍ بين الحرارة والبرودة.

واعترضوا عليه بأنَّا إذا قرَّبنا شعلَةً من جبل كبريتٍ صار كله حارًا؛ إذ يصير كلُّه نارًا، ولو كانت الحرارة للنفوذ كانت بقدر النافذ وليس كذلك.

قال: «البحث الثالث: ...»، إلى آخره.

أقول: الحركة إمّا سريعةٌ أو بطيئةٌ، والسريعة: ما يقطع مسافةً أطول في زمانٍ مساوٍ، أو المثل في زمان أقل، والأطول في زمان أقل. والبطيئة بالعكس؛ أي: يقطع مسافةً أقصر في زمانٍ مساوٍ، أو المثل في زمان أكثر، أو أقصر في زمان أكثر.

ثمَّ اختلفوا في أن البطء هل هو لتخلل السَّكنات بين أجزاء الحركة، أم لا؟ وزعم قوم: إنَّه كذلك[1]، وقال المحققون: إنَّه ليس لتخلُّل السَّكنات، بل كل منهما نوعٌ من الحركة.

واحتجّوا عليه، بأنَّه لو كان لتخلُّل السَّكنات، فحركة الفرس التي تكون من البُكْرَةِ إلى العِشاءِ خمسين فَرْسَخًا أبطأ[2] من حركة الفلك الأعظم من البكرة إلى العشاء، فتكون[3] السَّكنات المتخلِّلة بين حركات الفرس في مقابلة فضل حركة الفلك الأعظم على حركة الفرس، فتكون نسبة السكنات المتخلِّلة بين حركات الفرس إلى حركاته، كنسبة[4] فضل حركة الفلك إلى حركات الفرس، لكنَّ فضل تلك الحركة أزيد بأضعافٍ كثيرةٍ من حركة الفرس، فسكنات الفرس أيضًا كذلك، فكان يجب أن لا تظهر حركاته القليلة من بين تلك السكنات الكثيرة، والمشاهدة تكذِّبهُ، فإنَّا نرى حركته في غاية السُّرعة، ولا نشاهد سكونا أصلاً.

احتجَّ من قال بتخلل السَّكنات، بأنَّه لو لم يكن بطءُ الحركة لتخلُّل السَّكنات، لكان في مقابلة كل جزء من أجزاء السَّريعة جزءٌ من الحركة في البطيئة، فيلزم أن تكون البطيئة مثل السَّريعة في السُّرعة، هذا خلف.

والجواب: لم لا يجوز أنَّ أجزاءَ كلِّ واحدة منهما مغايرةٌ لأجزاء الأخرى بالنَّوع، فيقع في مقابلة عِدَّةٍ من أجزاء السَّريعة جزء من البطيئة، فلا يلزم المساواة؟

ثمَّ الحركة: إمّا مستقيمة، أو مستديرة، وإمّا مركبة منهما، كحركة العجلة، فإنَّها تقطع مسافة مستقيمة، ومع ذلك تدور دوائرها على نفسها، وكحركة[5] الكرة المرميَّةِ المدحرجة، فإنَّها تقطع مسافةً مستقيمةً وتدور[6] على نفسها، وهذه الحركة تُسمَّى لولبيَّةً.

ثمَّ اختلفوا في انتهاء الحركات المستقيمة إلى السُّكون، كما إذا رُمِيَ جسم إلى فوق، فعند رجوعه هل يقف ثمَّ يرجع، أو لا؟ فقال أفلاطون: لا، وتابعه قومٌ. وقال أرسطو: يقف، وتابعه طائفةٌ.

وأقوى ما ذُكِرَ من جانب أفلاطون، أنَّه إذا فُرِضَ حجرٌ عظيمٌ نازل، وخردلةٌ صاعدةٌ، فإذا وصل الحجر إلى الخردلة، وجب سكون الحجر على الخردلة، لوجوب سكون الخردلة، وهذا بعيدٌ جدًا.

والجواب: أنَّ كَوْنَ الشيءِ بعيدًا عن الطبع لا يوجب امتناعه، ولو ادعيتم أنَّ هذا ممتنعٌ، فلا نُسَلِّمُ ؛ لأنَّه لمَّا وجب سكون الخردلة،

---

(1) أي: من الحركة السريعة والبطيئة، من حاشية أ.

(2) فحينئذٍ يكون الامتياز بينهما -أي: بين الحركتين- بالماهية لا بغيرها حتى يكون البطء لتخلل السكنات لأجل الامتياز بين الحركتين، من حاشية أ.

(3) [أ: 62/ب].

(4) لأنه يكون في مقابلة كل سكون من الفرس حركة من الفلك، لكن فضل تلك الحركة ... إلخ، من حاشية أ.

(5) في ب: «وحركة».

(6) [ب: 65/ب].



يجب أيضًا سكون الحجر. وقيل عليه أيضًا بأن ريح الحجر النّازل يدفع الخردلة، فيمتنع اقترابهما، فكيف يلزم ما ذكرتم؟

واحتجَّ أصحاب أرسطو: بأنَّ المتحرك إذا ماسَّ نهاية مسافته، تكون مُماسَّةً آنيَّةً، وإذا فارق النّهاية، تكون لا مماسَّته أيضًا آنيَّةً؛ فتكون المماسَّة في آن واللاماسَّة أيضًا[1] في آن غير الآن الأول، وإلا يلزم اجتماع المماسَّةِ واللامماسة في آن واحد، وذلك محال. وبين كل آنين زمان، لامتناع تتالي الآنات، فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنًا، فهذه الحجَّةُ مبنيَّةٌ على امتناع تتالي الآنات.

وفيه بحث، يجيء في بحث الزّمان.

ثمَّ إنّهم ما بيّنوا كون المماسّة آنية، وكذا اللاّمماسَّة لظهورهما، ويمكننا أن نبيِّنَهُ بأن نقول: لو كانت المماسَّة لنهاية المسافة زمانيَّةً، ففي أثناء ذلك الزّمان إن وصل الجسم إلى النهاية، فقد حصلت المماسَّةُ قبل حصولها، هذا خلف. وإن لم يصل، فهو حينئذٍ في المسافة، ولم يأخذ في المماسَّةِ بَعْدُ، وليس الكلام فيه، وإذا كانت المماسَّة آنيَّة، كانت اللامماسَّة أيضًا آنيَّة.

ثمَّ الحركة: إمّا بالذات، وإمّا بالعرض؛ لأنَّ الحركة إن كانت حاصلةً في المتحرك -وهو: أن ينتقل من حدٍّ إلى حدٍّ بنفسه، كالماشي مثلاً- فهي: الحركة بالذات. وإن كانت الحركة فيما يقارنه -كالرّاكب وراكب السفينة- فهي: الحركة بالعَرَضِ. وما بالذات: إما طبيعيَّة، أو قسريَّة، أو إراديَّة، لأنَّ الحركة بالذات إنَّما تكون لقوة حاصلةٍ في المتحرك بها يتحرك، فتلك القوة إن كانت[2] مستفادةً من خارج، فتلك الحركة هي: القسرية، كحركة الحجر المرمي إلى فوق. وإن كانت من المتحرك فإن كانت مع القصد فهي: إرادية، كحركة الصحيح ماشيًا، أو غير ذلك، وإن لم تكن بالقصد فهي: طبيعية، كحركة الحجر من الهواء إلى أسفل.

ثمَّ المشهور عند الفلاسفة أن الحركة المستديرة، كحركة الفلك إراديَّةٌ، واحتجّوا عليه بأن الحركة المستديرة: إمّا طبيعيَّةٌ، أو قسريَّةٌ، أو إراديَّةٌ، ولا سبيل إلى الأوَّلَين، فتعين الثالثة. أمّا الطبيعيَّة؛ فلأنّها لوكانت طبيعية، يلزم أن يكون المطلوب بالطبع مهروبًا عنه بالطبع، وذلك محال.

وإنَّما قلنا: إنَّ المطلوب بالطبع[3] يكون مهروبًا عنه بالطبع، لأنَّ الحركة المستديرة تتوجَّهُ إلى أجزاء المسافة، فإذا وصلت إليها، فارقت عنها، فإن كانت طبيعية، يلزم أن يكون المطلوب بالطبع مهروبًا عنه بالطبع، وإذا لم تكن الحركة المستديرة طبيعية، لم تكن قسرية، لأنَّ القسرية تكون على خلاف الطبيعية، فلو لم يكن الطبع، لم يكن القسر، وحينئذٍ تعيَّن كونها إراديَّةً، وهو المطلوب.

فإن قيل: الحركة القسرية ما يكون المحرِّك خارجيًا، وهذا أعمُّ[4] من أن تكون للمتحرك حركةٌ طبيعيَّةٌ، أو لم تكن، وإن أردتم بالقسريَّةِ ما يكون كذلك، فحينئذٍ لا نُسَلِّمُ حصر الحركة بالذات في الأقسام الثلاثة.

قلت: سَلَّمنا أنَّ الحركة القسريَّةَ أعمُّ من ذلك، لكن سنبيِّنُ أنَّ كلَّ جسم ليس فيه مبدأ ميل حركة طبيعية لا يقبل ميلاً قسريًا، وهذا السُّؤال مع جوابه ليس في كتبهم.

ولقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنَّ المطلوب في الحركة المستديرة حدود المسافة، لم لا يجوز أن يكون المطلوب نفس الحركة، أو شيئًا آخر؟ ولئن سَلَّمنا أنَّها ليست طبيعيَّةً، فلم لا يجوز أن تكون قسريَّةً؟

قوله: لأنَّ القسر على خلاف الطَّبع.

قلنا: سَلَّمنا أنَّ تلك الحركة ليست طبيعيَّةً، لكن لم قلتم أنّه ليس هناك ميلٌ طبيعيٌّ في الجملة مستقيم أو سكون طبيعي، ولو سُلِّمَ جميع ذلك، فلم لا يجوز أن تكون الحركة عرضيَّةً لا طبيعيَّةً ولا قسريَّةً ولا إراديَّةً، كحركة الرَّحى؟

فإن قلت: لعلَّهم أرادوا بالحركة المستديرة ههنا ما يكون بالذات لا بالعرض، فكيف ترد الشبهة الأخيرة؟

قلت: حينئذٍ كيف يلزم كون حركة الفلك إرادية، لأنّه حينئذٍ إنَّما يتمُّ كلامه أنْ لو ثبت كون حركة الفلك بالذات، وذلك ممنوع.

---

(1) سقط من ب: «أيضًا».

(2) [أ: 63/أ].

(3) سقط من ب: «بالطبع».

(4) [ب: 66/أ].



[خاتمة]

قال: «خاتمة»، إلى آخره.

أقول: ذهبت الفلاسفة إلى أنَّ كلَّ جسمٍ ليس فيه مبدأ ميل حركة لا بالقوة، كما يكون للجسم عند كونه في حيِّزِه، لأنَّ له حينئذٍ ميلاً بالقوة، ولا بالفعل، كما يكون له عند كونه خارجًا عن حيِّزِه، فهو لا يقبل ميلاً قسريًا بحيث يتحرك به، لأنّه لو تحرّك به[1] فلا بُدَّ من وقوع تلك الحركة في مسافةٍ وزمانٍ، فلو تحرك بذلك القسر جسمٌ ذو ميل في تلك المسافة، لتحرك في تلك المسافة في زمان أطول، لأنَّ الميل الطبيعي الذي في ذلك الجسم يعاوقه، ولا بُدَّ وأن يكون بين الزمانين نسبة، وليكن بالعُشْر؛ أي: يكون زمان عدم الميل عُشْرُ زمان ذي الميل المفروض، ثمَّ نفرض جسمًا آخر فيه ميل أضعف من ذلك الميل، بأن يكون ميله عشر ذلك الميل، تحرك بذلك القسر أيضًا في تلك المسافة، فيكون زمان تلك الحركة عُشْر زمان حركة ذي الميل الأول، لكنَّ زمان حركة عديم الميل عُشْرُ زمان حركة ذي الميل الأول، فيكون زمان الحركة مع العائق كزمان الحركة لا مع[2] العائق، وهذا محال، ولو فرضنا جسمًا آخر ميله نصف عُشْر الميل الأول، كانت الحركة مع العائق أسرع من الحركة لا مع العائق، هذا خلف.

وهذا هو الذي ذكروا في امتناع الخلاء، وما وَرَدَ ثَمَّةَ يَرِدُ ههنا.

كما نقول: لا نُسَلِّمُ أنَّ ميل ذي الميل الثاني لو كان عُشْرَ ميل ذي الميل الأول، لزم أن يكون زمانه عشر زمانه، وإنَّما يلزم أن لو كان المقتضي للزمان هو الميل فقط حتى يكون الزَّمان على نسبة الميل، لكنَّهُ ليس كذلك، فإنَّ الحركة من حيث هي تقتضي قَدْرًا من الزمان، سواء كان هناك ميل أو لا، والميل يزيد على ذلك، فلو كان ميل الثاني عُشْرَ الميل الأول، لكانت الزيادة على ما تقتضيه نفس الحركة عُشْرَ الزيادة، فلا يلزم مساواة الحركتين.

وأيضًا تَرِدُ الشبهة على وجود ميل هو عُشْر ذلك الميل، مع جوابه كما مَرَّ في الخلاء.

هذا ما ذكروه.

والحقُّ: أنّه عُلِمَ بالاستقراء أنَّ ما لا ميل فيه أو يكون ميله في غاية الضعف -كقُطْنَةٍ أو ريشة- لا يقبل الميل القسري، والفقه فيه أنَّ الشيء إنَّما يتأثر عن القاسر، إذا كانت له مقاومةٌ ما معه، أمَّا إذا لم تكن فلا، كالصّوف[3] المنفوش، إذا ضُرِبَ بالسيف، فإنّه لا يقطعه، وكالقرطاس المعلَّق بالخيط، إذا رُمِيَ بالسهم، فإنَّه لا يتأثر عنه، وأمثال هذه كثيرة.

[الفصل الرابع: في الزمان]

قال: «الفصل الرابع: في الزمان ...»[4]، إلى آخره.

أقول: البحث الأول في وجود الزمان، اختلفوا في وجوده، فاتفق الجمهور على أنَّه موجود، وأنكره قوم من أوائل الفلاسفة.

واحتجَّ الجمهور، بأنّا نعلم ضرورة أنَّ في الخارج وقتًا ما ماضيًا أو مستقبلاً، وإنكاره مكابرةٌ لا تستحقُّ الجواب، ونعلم أيضًا ضرورةً أنّه يرد علينا أحوال متعاقبة، ولا معنى للزمان إلا ما اشتمل على تلك الأحوال.

واحتجَّ المنكرون بوجوه:

فالأول: لو كان الزمان موجودًا فإمّا أن يكون قارَّ الذات، وهو الذي توجد أجزاؤه معًا، أو غير قارِّ الذات، ولا سبيل إلى شيء منهما. أمّا الأول: فلأنّه لوكان قارَّ الذّات، يلزم أنْ يكونَ اليومُ ويومُ الطوفان معًا، وهذا بَديهيّ البطلان، وأيضًا يمتنع اجتماع يومين في حالةٍ واحدة. وأمّا الثّاني: وهو: أن يكون غير قارِّ الذات، فلأنّه لو كان كذلك، لصدق أنَّ جزءًا منه كان موجودًا، وما بقي الآن، وجزءًا يحصل بعد، والقبل والبعد لا يكون إلا بزمانٍ، فيلزم وقوع الزَّمان في الزمان، وأنّه محال؛ إذ يمتنع وجود زمانين معًا.

والجواب: أنَّ تقدُّمَ أجزاء الزمان وتأخرها بذاتها، لا بأن يكون زمان أحدهما مقدَّمًا على زمانٍ آخر، وقد مَرَّ تحقيقه في بحث التقدُّم.

---

(1) أي: لو تحرك ذلك الجسم الذي ليس فيه مبدأ ميل حركة لا بالقوة ولا بالفعل، من حاشية أ.

(2) [أ: 63/ب].

(3) [ب: 66/ب].

(4) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص108-110.

الثاني: الزمان إمّا الماضي، أو المستقبل، أو الحال، وليس شيءٌ منها موجودًا في الخارج، أمّا الماضي والمستقبل فظاهر؛ إذ في كل حالٍ يُفْرَضُ لا يكون شيء منهما موجودًا، وأمّا الحال فلأنّه لو كان موجودًا، لكان إمّا منقسمًا أو لا، الأول باطل، لأنّه حينئذٍ لا توجد أجزاؤه معًا، لكون الزمان غير قارِّ الذات، فلا يكون[1] الذي فرضناه موجودًا. وكذا الثاني، وإلا يلزم تركُّبُ الزمان من أجزاء لا تتجزأ، ويلزم تركُّب الجسم[2] من أجزاء لا تتجزأ، وهو محال.

وجوابه: ما مَرَّ في نفي الحركة المنقول عن زينون وبرمانيدس، أنّه إن أراد بالقسمة القسمةَ الوهميّةَ، فلا نُسَلِّمُ أنّه لو كان الحال منقسمًا، يلزم أن لا توجد أجزاؤه معًا، وإن أراد القسمة بالفعل، سَلَّمنا أنّه غير منقسم، لكن لا نُسَلِّمُ تحقُّق الجزء الذي لا يتجزأ، وإنّما يلزم أن لو لم يكن منقسمًا بالوهم، وحينئذٍ لا يلزم الجزء، ولا نُسَلِّمُ أن الجزء ليس[3] بموجود، وسنبيِّنُ أنّه موجود.

الثالث: لو كان الزمان موجودًا لكان واجبًا بذاته، واللازم باطل، وكذا الملزوم، أمّا الملازمة، فلأنّه لو كان موجودًا، يكون عدمه ممتنعًا، لأنّه لو كان ممكنًا، لما لزم من فرضه محال، وقد لزم؛ إذ لو تحقَّقَ عدمه، لكان عدمه بعد وجوده بَعْدِيَّةً لا توجد مع القبل، وهذه البَعْدِيَّةُ لا تتحقَّقُ إلا عند تحقُّقِ الزّمان، فيلزم من عدم الزّمان وجوده، وكلُّ شيء يلزم من فَرْضِ تحقُّقِهِ انتفاؤه، فهو ممتنع ضرورة، وإذا كان عدمه ممتنعًا كان وجوده واجبًا. وأمّا فساد اللازم، فلأنَّ كل جزء من أجزاء الزمان حادث، والمجموع متقوِّمٌ بالأجزاء، فيمتنع أن يكون واجبًا.

وفيه نظر؛ لأنَّ الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي بعد الزمان الماضي ضرورة، فلو وقع فيه شيء يكون بعد الزمان الماضي، ولا يلزم من تحقق هذه البعديَّةِ تحقق الزمان، لأنَّ الآن ليس بزمان، فكذا ههنا يقع عدم الزمان في آن هو نهاية الزَّمان الماضي، وبداية[4] الحال المستقرة؛ إذ عند عدم الزمان تكون حالةٌ مستقرةٌ قارَّةٌ، ليس فيها تقدُّمُ حالٍ وتأخرها، ولئن سَلَّمنا أنَّه يلزم المحال، لكنّ الواجب بذاته: ما يلزم من مجرد عدمه محال، وليس ههنا كذلك، فإن المحال إنّما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده، لا من نفس عدمه، فجاز أن يكون المحال من هذا القيد مع العدم، فإن الممكنات قد يستلزم اجتماعها محالاً، ككتابة زيد وعدم كتابته، فإن كليهما ممكن، ومع ذلك يلزم من اجتماعهما محال.

قال: «البحث الثاني: في ماهية الزَّمان»، إلى آخره.

أقول: اختلفوا في حقيقة الزَّمان، فزعم قوم أنَّ الزَّمان جوهر، وذهب آخرون إلى أنّه عرض.

أمّا الأوّلون: فمنهم من قال إنَّه جوهرٌ، ليس بجسم ولا جسماني، واجب الوجود بذاته.

ومنهم من زعم أنّه فلكُ معدَّلِ النَّهار.

وأمّا الذين ذهبوا إلى أنّه عرض، فقال بعضهم: إنَّه حركة معدل النَّهار، وذهب بعضهم إلى أنّه مقدار الحركة، وهذا مذهب أرسطو واختيار المتأخرين.

وزعم أبو البركات البغدادي: أنّه مقدار الوجود[5].

احتجَّ من ذهب إلى أنّه ليس بجسم ولا جسماني واجب بذاته بما ذُكِرَ في الشبهة الثّالثة من لزوم المحال من فرض عدمه.

وقد عُرِفَ جوابه ثَمَّةَ.

واحتجَّ من قال: إنَّهُ معدَّلُ النَّهار، أنَّ معدَّلَ النَّهار محيطٌ بجميع الحوادث، والزمان كذلك، فهو هو، وهذا فاسد؛ لأنّه مركَّبٌ من موجبتين في الشكل الثاني، وقد عُرِفَ أن الشكل الثاني لا ينتج من موجبتين.

واحتجَّ من قال: إنَّه حركة معدَّلِ النَّهار، بأنَّ الزَّمان مشتمل على الماضي والمستقبل والحال، والحركة كذلك، فهو هي، وهما أيضًا من موجبتين في الشكل الثّاني، فلا تنتجان.

---

(1) أي: لا يكون الحال موجود بل يكون الموجود جزءه، والجزء غير الكل، من حاشية أ.

(2) لأن الزمان منطبق على الحركة، وهي منطبقة على المسافة، فيكون الزمان منطبقًا عليها، لأن المنطبق على المنطبق على الشيء منطبق على ذلك الشيء، من حاشية أ.

(3) [أ: 64/أ].

(4) [ب: 67/أ].

(5) ابن ملكا البغدادي، هبة الله بن علي. المعتبر في الحكمة الإلهية، جبيل: دار ومكتبة بيبليون (تصوير عن طبعة دار المعارف العثمانية)، (د. ط)، 2007م، ج2، ص69.



احتجَّ أرسطو بأنَّ الزمان قابل للمساواة والمفاوتة؛ إذ قد يساوي زمانٌ زمانًا، وقد يزيد وقد ينقص، وما هو كذلك فهو كمٌّ متصل[1]، وليس كمًّا منفصلاً؛ لاشتماله على الفصل المشترَك، كما مَرَّ في تعريف الكمِّ.

وليس قارَّ الذات، وإلا لكان اليوم مع الماضي والمستقبل، وذلك محال.

والكمُّ لا بُدَّ له من محلٍّ هو: مقداره؛ لأنَّ الكمَّ مقدارُ محلِّهِ ضرورةً، فهو إمّا مقدارٌ للمسافة أو لمادة المتحرك أو لشيء آخر، والأولان باطلان، أمّا أنَّه ليس مقدارًا للمسافة، فلأنَّ المختلفين في الزمان -كالحركتين المختلفتين في السرعة والبطء- قد تستويان في المسافة، بأن تتحرك أحديهما[2] مثلاً فرسخًا في ساعة، والأخرى في ساعتين، ولا يجوز[3] أن يكون لمادة واحدة مقداران، وبالعكس فإنَّ المختلفين في المسافة قد تستويان في هذا المقدار، كما تتحرك أحديهما[4] في ساعة فرسخًا، والأخرى فرسخين، والمقدارُ الواحدُ لا يكون مقدارًا لمادتين مختلفتين في الكِبَرِ والصِّغَرِ. وأمّا أنَّه ليس مقدارًا لمادَّةِ المتحرك؛ فلأنّه لو كان كذلك لكان الأبطأ أعظم حجمًا، لكون هذا المقدار فيه أعظم، لأنَّ زمان الحركة البطيئة[5] يكون أعظم، وإذا بطل القسمان تعيَّن أنّه مقدارٌ لشيءٍ آخر، وذلك الشيء لا يجوز أن يكون قارَّ الذات؛ إذ لو كان كذلك، لكان الزمان أيضًا كذلك، لأنَّ مقدار القارِّ قارٌّ، فهو إذن يكون غير قارِّ الذات، وغير القارِّ هو: الحركة، فالزَّمان: مقدارُ الحركة، وليس نفس سرعة الحركة وبطؤها؛ لأنَّ الحركة تساوي جزءها في السرعة والبطء ضرورة، ويخالف[6] جزءها في الزَّمان، فالزَّمان: مقدار الحركة، غير سرعتها وبطئها، والظاهر أنَّه أراد حركة معدَّلِ النَّهار؛ إذ مطلق الحركة يُوجب بحسب كل حركة زمانًا.

هذا ما ذكره أرسطو، ورِكَّته ظاهرة؛ لأنّه إن إفاده قوله: إنّه لا بُدَّ وأن يكون مقدارًا لشيءٍ غير قارِّ الذات، فما الحاجة إلى أنّه ليس مقدارًا للمسافة ولمادة المتحرك؟ فإنَّه حينئذٍ لزم ذلك، وإن لم يُفده فأيَّةُ فائدة في ذكر ذلك؟

وأيضًا لما بيَّن أنّه مقدارُ الحركة، فما الحاجة إلى قوله: إنّه ليس نفس سرعتها وبطؤها؛ إذ السرعة والبطء ليس شيء منهما مقدارًا للحركة حتى يحتاج إلى التمييز، بل هما من كيفيات الحركة بالاتفاق، ولا نُسَلِّمُ أن الزمان كمٌّ، لم لا يجوز أن يكون ذا كمٍّ؟

وعارضوه بوجوه:

فالأول: لو كان الزمان مقدار الحركة، فلو فُرِضَ انتفاء الحركة بالكلية، كان عدمها بعد وجودها بعديَّة بالزمان، فيلزم تحقُّقُ الزمان بعد انتفاء الحركة، وحينئذٍ يلزم مقدار الشيء مع عدم ذلك الشيء، وذلك محال.

وجوابه: ما ذكرناه في الشبهة الثالثة، أنّه لم لا يجوز أن يقع عدمها في آن هو نهاية الزمان وبداية الحالة المستقرة؟ فلا يلزم وقوعه في الزمان.

الثاني: أنّه ليس مقدارًا للحركة، بمعنى: الاتصال؛ إذ لا وجود لها في الخارج، فإنْ أُخِذَتْ الحركة بمعنى التوسط، فهي بهذا المعنى تكون آنيَّةً، لا زمانية، فكيف يكون الزّمان مقدارها؟

وجوابه: إنه مقدار الحركة، بمعنى: الاتصال، والحركة بمعنى الاتصال إنَّما تكون في الذهن، فمقدارها أيضًا[7] في الذِّهن، ولا معنى للزَّمان الموجود إلا الآن الذي يفعل بسيلانه امتداد الزَّمان، كما أنَّه لا معنى للحركة الموجودة إلا التوسط، الذي يفعل بسيلانه امتدادَ الحركة.

الثالث: الله تعالى موجودٌ قبل الآن، ويكون موجودًا بعده، وهو موجودٌ معه، وكذلك الأجسام باقية مع الأزمنة، كما كانت الحركة موجودة معها، فليس كون الزمان من عوارض الحركة أولى من كونه من عوارض الوجود.

والجواب: أن المقدار والامتداد لا يمكن إلا لما له أجزاءٌ مرتَّبةٌ قارَّةٌ أو غير قارَّةٍ، وهذا ضروري، لأنَّ ما لا يكون له أجزاء، كيف يمكن له امتداد، والوجود من حيث هو الوجود ليس له ذلك؟ بل لو تُوُهِّمَ ذلك لتُوهِّم لبقائه، وذلك أيضًا باطل، لأنَّ البقاء عبارةٌ عن: ثبوت الشيء

---

(1) سقط من ب: «متصل».
(2) كذا في النسختين، والصواب: «إحداهما».
(3) [أ: 64/ب].
(4) كذا في النسختين، والصواب: «إحداهما».
(5) في ب: «البسيطة».
(6) [ب: 67/ب].
(7) سقط من ب: «أيضًا».



في الحالة الثانية بعد ثبوته في الأولى، وهذه البعديَّة زمانية، فيكون البقاء متوقفًا[1] على الزمان، فلو كان مقدارًا له لتوقف عليه، ولزم الدور.

والحقُّ أنَّ البقاء هو: ثبات التحقُّقِ، سواء كان الزَّمان أو لا، كما في بقاء اللـه تعالى، وحينئذٍ لا يكون الزمان مقداره؛ إذ مقدار الشيء يمتنع انفكاكه عنه، ولأن البقاء قارٌّ، ومقدار القارِّ قارٌّ.

احتجَّ أبو البركات[2] على أن الزمان مقدار الوجود، بأنَّ ما يكون في الزمان لا يُتصوَّرُ بقاؤه إلا في زمان مستمر، وما لا يكون في الزمان - كالمجرَّدات- لا بُدَّ وأن يكون لبقائه مقدارٌ من الزمان، فالزمان مقدار الوجود.

وجوابه: ما ذُكِرَ الآن، أنَّه لو كان الزمان مقدارًا للبقاء، لزم الدور.

وأيضًا حجَّتُهُ إنَّما أنتجت كون الزمان مقدارًا للبقاء لا للوجود، وهو ادَّعى أنَّه مقدار للوجود، فحجَّتُهُ مخالفة لدعواه.

هذا غاية تقرير كلام الأولين والآخرين في الزمان.

وتوضيح ما ذكره أرسطو، أنَّ الحركة -أعني[3]: تغيُّر حال الموجود- لها أجزاء لا يكون وقوعها معًا، بل تراخي، ووقوع كلٍّ منها عن وقوع الآخر تراخيًا يحصل منه مقدارٌ في العقل، فذلك المقدار هو: الزَّمان، وهذا بالحقيقة برهان آخر على كون الزمان مقدار الحركة، أَوْضَحُ وأَبْيَنُ مما ذكر أرسطو، وهو بديع.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتم في غاية الوضوح، لكن يختلج في العقل شُبَهٌ ترد على كون الزمان مقدار الحركة:

فالأولى: يُعْلَمُ بالضرورة أنَّ كلَّ جزءٍ من أجزاء الحركة يقع في حالةٍ، والذي بعده في حالة أخرى، فتكون تلك الحالات سابقةً[4] على أجزاء الحركة، ولا معنى للزمان إلاَّ تلك الحالات المتعاقبة، فيلزم كون الزمان سابقًا على الحركة، وحينئذٍ يمتنع أن يكون مقدارًا لها.

الثانية: إذا ابتدأت الحركة السريعة والبطيئة معًا وتُرِكَتَا معًا، فهما متساويتان في الزمان، ليطابق ابتداءهما وانتهاءهما؛ لأنَّهما ابتدأتا معًا وتُرِكَتَا معًا، ويختلفان في المقدار، لأنَّ امتداد البطيئة بعض امتداد السريعة ضرورةً، لكون مسافة البطيئة بعض مسافة السريعة[5].

الثالثة: لوكان الزمان مقدار الحركة، لزم من انتفاء الحركة انتفاء الزمان، وذلك ضروري البطلان، لأنَّ الحالات المتعاقبة ضرورية الثبوت، سواء وُجِدَ شيء من التغيرات أو لا.

قلت: الجواب عن الأولى أن يقال: لا نُسَلِّمُ أنَّ هناك غير أجزاء الحركة حالاتٍ أخر، بل هي من الوهميّات؛ إذ لو كان لها تحقق في الخارج، لزم أن يكون لها حالات أخر تقع هي فيها بعين ما ذكرتم في أجزاء الحركة، لأنَّ كلاً من الحالات يقع بعد أخرى بعديَّة لا تجامع مع القبل، فتُوُهِّمَ أنَّ تلك الحالات واقعة في حالة أخرى، ولما كان ههنا باطلاً، فكذا ثَمَّة.

وعن الثانية: أنَّ للحركة مقدارين؛ مقدار بحسب المسافة لانطباقها عليها، وهو يكون بقدر المسافة، وذلك المقدار للحركة بالعرض؛ لأنَّه بسبب المسافة، ومقدار بحسب التراخي، وذلك لذات الحركة؛ لأنَّ الحركة من حيث هي هي تقتضي ذلك، لما بَيَّنَّا أنَّ أجزاءَها لا تقع معا بل على التراخي، وذلك هو الزمان، وهو في السريعة والبطيئة واحد.

وعن الثالثة: التزام التالي، يعني: نلتزم أنَّه على تقدير انتفاء الحركة، لا يبقى الزمان.

قوله: تحقُّقُ الزمان ضروريٌّ، سواء وجدت الحركة أم لا.

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنَّه ضروري، بل هو من الوهميّات، هذا ما تحقَّقَ من كلام المحققين في الزمان[6]، مع زيادة تحقيقات وتنبيهات.

والآن قد سنح ما يرشد إلى الحقِّ، ويوصل إلى الصدق، وهو: أنَّا نعلم ضرورة واتفق الحكماء على أن القبليَّةَ التي تكون القبل ولا تكون البعد -أعني: الزَّمانية- إنَّما تتحقق أن لو كان القبل في حالةٍ أو مع حالةٍ لا يكون البعد هناك، فالقبليَّة تتوقف على تلك الحالة، وقبلية كلِّ حالةٍ على أخرى، تكفي فيها نفس الحالة التي في ضمن كل حالةٍ، فالحالات قبليتها بذاتها، وقبلية غيرها بقبليتها، وكذا البعديَّةُ،

(1) [أ: 65/أ].

(2) ابن ملكا البغدادي، المعتبر في الحكمة الإلهية، مرجع سابق، ج2، ص69.

(3) [ب: 68/أ].

(4) في ب: «سالفةً».

(5) فالحاصل أن الزمان لو كان مقدارًا للحركة، لوجب أن تختلفا الحركتين؛ أعني: السريعة والبطيئة في الزمان، لأنهما مختلفتان في المقدار، من حاشية أ.

(6) [أ: 65/ب].



فقبليَّةُ أجزاء الحركة وبعديتها بواسطة قبليَّةِ أجزاء الزمان وبعديَّتها، فتكون قبليتها وبعديتها سابقة على قبليَّة أجزاء الحركة وبعديتها، فيلزم تقدم أجزاء الزمان على أجزاء الحركة، وتقدم الزمان على الحركة، وحينئذٍ يمتنع أن يكون الزمان مقدارًا للحركة، وإلا لكان متأخرًا عنها، وهذا كلام فيه هداية للمحصِّلين إلى ما هو الحق، فلينظروا فيه.

قال: «البحث الثالث: ...»، إلى آخره.

أقول: احتجَّ المشّاؤون -وهم طائفة من تلامذة أرسطو، كانوا يأخذون العلم منه ماشين، لعدم فرصتهم عند الجلوس؛ لازدحام[1] الأكابر وقتئذٍ- على قدم الزمان بوجوه:

الأول: لوكان حادثًا، لكان عدمه قبل وجوده، وهذه القبلية ليست نفسَ العدم؛ إذ العدم الذي هو قبل مثل العدم الذي هو بعد، والعدم الذي هو بعد ليس قبل، وليست سلبًا محضًا، لأنّها نقيض اللاقبلية، واللاقبلية عدمية، لكونها محموله على المعدومات، فلا تكون القبلية سلبًا محضًا. وليست جوهرًا؛ لأنّا نعلم أنّها لا تقوم بذاتها، بل ما يكون قبل فلها موضوع، ولا بُدَّ وأن يكون ذلك الموضوع قديمًا؛ إذ لو كان حادثًا لكان عدمه سابقًا على وجوده، ويلزم قبلية أخرى، وموضوع آخر، فإنْ كان قديمًا فذاك، وإن لم يكن فيلزم قبلية أخرى وموضوع آخر، وعلى هذا، ولزم قبل كل حادثٍ حادثٌ، وتلك الحوادث يمتنع أن تكون آنية؛ أي: تكون في آنات بدون الزّمان، وإلا يلزم تتالي الآنات، وهو محال؛ لاستلزام تركُّبِ الجسم من أجزاء لا تتجزأ، وحينئذٍ تكون تلك الحوادث زمانية، فحينئذٍ لزم أحد الأمرين: وهو إما كون محلّ القبيلةِ قديمًا، أو كون القبليات الغير المتناهية في الزمان، وعلى كل تقدير يلزم قدم الزمان. أمّا الثاني: فظاهر، وأمّا الأول: فلأنَّ محلَّ القبلية هو الزمان؛ إذ القبلية زمانية.

وفيه نظر؛ لما مَرَّ أن نقيض العدميِّ جاز أن يكون عدميًا، وأيضا لا نُسَلِّمُ صدق اللاقبلية على المعدومات، لما مَرَّ أن المعدولة تقتضي وجود الموضوع، ولئن سَلَّمنا، لكنَّ القبلية صفة العدم، فكيف يجوز قيامها بغيره؟ ولئن سُلِّم، لكن لم لا يجوز أن يكون محل القبلية الآن الذي هو بداية الزمان ونهاية الحالة المستقرة؟ وتلك الحالة تكون قديمة، فلا يلزم قِدَمُ الزمان، ولئن سُلِّم ذلك، لكن لا نُسَلِّمُ امتناع تتالي الآنات.

الثاني: لو كان الزمان حادثًا، لكان اللـه تعالى سابقًا عليه؛ لامتناع كونه معه؛ لأنَّ ما مع الحادثِ حادثٌ، وذلك السبق يجب أن يكون بالزمان؛ إذ لو لم يكن بالزَّمان[2]، لزم كون وجوده تعالى مع وجود الحادث بالزمان، ولزم حدوثه، وذلك السبق الزماني حاصل دائمًا، فالزمان متحقِّقٌ دائمًا.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أن السبق لو لم يكن بالزمان، لكان وجود الباري تعالى والزمان معًا[3]، بل يكون مع الحالة المستقرة بلا ابتداء، والزمان بعد الحالة المستقرة.

الثالث: لو كان الزمان حادثًا، فقبل وجود الزمان يمكن أن يتحرك الفلك عشر دورات وأزيد من ذلك وأقل، فقبل وجود الزَّمان امتدادٌ تقع فيه هذه الحركات قابل للزيادة والنقصان، وهو الزمان، فلزم وجود الزمان قبل وجوده، وهو محال، فعُلِمَ أن حدوث الزمان محال، فلزم قدمه.

والجواب: أنَّ مذهبكم: أنَّ الزّمان مقدار الحركة، فالحركة ملزوم مساوٍ للزمان، فمتى فُرِضَتْ الحركة لزم الزمان، ومتى لم تُفرض فلا، فلا يلزم وجود الزمان قبل وجوده، ولا نُسَلِّمُ أنه على تقدير عدم الزمان يمكن الحركة.

واحتجَّ المِلِّيُّون على حدوث الزمان، بأنَّ الزّمان ممكن؛ لتركبه من الحوادث، أو نقول: لاحتياجه إلى الآنات الحادثة، فيكون مستندًا إلى اللـه تعالى، واللـه تعالى فاعل بالاختيار، كما نبين، وفعل الفاعل المختار حادث، فيكون الزمان حادثا، وهذا حقٌّ.

(1) [ب: 68/ب].
(2) في ب: «الزمان».
(3) [أ: 66/أ].



[خاتمة]

خاتمة: ههنا آنان:

أحدهما: فرعٌ للزمان، وهو أنّه إذا وجد الزمان وقد فرض فيه فصل يلزم فيه نهاية، فتلك النّهاية هو: الآن.

والثاني: أصلٌ للزمان؛ لأنَّ الزمان منطبق على الحركة، والموجود من الحركة التوسط[1] بين المبدأ والمنتهى الذي يفعل بسيلانه امتداد الحركة، فكذا المنطبق على التوسط آنٌ موجودٌ يفعل بسيلانه امتدادَ الزمان.

هذا هو الذي استقر عليه رأي جمهور الحكماء، واتفقوا على أن بين كل آنين من الآنات الموجودة في الخارج زمانًا، وبنوا عليه كلماتهم كما مَرَّ.

وذلك فاسد، لأنَّا نعلم بالضرورة أنَّ الموجود من الزَّمان ليس إلا آنٌ واحد على البدل دائمًا، ومتى لم يكن في الخارج إلاّ الآنات دائمًا، فمتى يكون الزَّمان المتخلّل بينهما؟

وأيضًا لو كان كذلك، فإمّا أنْ ينتهي الزَّمان المتخلَّل بالقسمة إلى الآن أو لا، فإن انتهى فقد تتالى[2] الآنات. وإن لم ينته بل يكون منقسمًا إلى أزمنة غير متناهية بالفعل، لامتياز كل منها بالوقوع قبل الآخر وبعده، لامتناع اجتماع زمانين معًا، فيلزم انحصار ما لا يتناهى بالفعل بين الحاصرين، وذلك بيِّنُ الاستحالة.

وهذا البحث مع ما ذكرنا في البحث السابق من تأخر الحركة[3] عن الزمان، يفيد معرفة حقيقة الزمان، فليُعرف.

[الفصل الخامس: في القوة والخُلُق]

قال: «الفصل الخامس»، إلى آخره.

أقول: هذا الفصل مشتملٌ على أبحاث القوة والخلق.

لفظ القوة وُضِعَ أوَّلاً لما به يتمكن الحيوان من أفعالٍ شاقَّةٍ، وهو المتعارف المشهور، ثمَّ نُقِلَ إلى سببه، وهو القدرة.

والقدرة: صفة بها يتمكن الحيُّ من الفعل والترك، وإلى لازمه؛ أي: لازم ما به يتمكن به الحيوان من أفعالٍ شاقَّةٍ، وهو أن لا ينفعل سريعًا، لأنَّ التمكن من أفعال[4] الشاقة، يستلزم عدم الانفعال ضرورة.

فإن قلت: القدرة قد توجد بدون التمكن من الأفعال الشاقة، فكيف تكون سببًا له؟

قلت: هي ليست بسبب تامٍّ له، بل مع أشياء أُخر، من شدَّتها، وشدَّة الجوارح.

ثمَّ نُقِلَ لفظ القوة إلى وصف المؤثريَّة الذي هو كالجنس للقدرة؛ إذ وصفُ المؤثرية يكون في القدرة وفي الإيجاب، فهو كالجنس لهما، وإنَّما قال: كالجنس ولم يقل جنس؛ لاحتمال كونه عرضيًا.

ووصف المؤثرية عرَّفوه بأنّه: مبدأ التغيُّرِ من شيء في غيره من حيث هو غيره، كالحرارة في النار[5]، فإنَّها مبدأ التغيير من النار في غيرها.

قوله: من حيث هو غيره، ليدخل فيه ما يكون مبدأ التغير من شيء في نفسه، كالطبيب إذا عالج نفسه، فإنَّه باعتبار أنَّهُ مريض غيره باعتبار أنَّه طبيب.

ثمَّ نقلوه إلى لازم القدرة، وهو: إمكان حصول الشيء بدون الحصول، وهو مقابل للحصول بالفعل، وهو المتعارف عند المنطقيِّين والحكماء، والمهندس يُسَمّى الخط الذي يساوي مربعه مربعي الخطين الأخيرين في قوتهما، فيُقال: هذا الخط في قوة ذينك الخطين، كما يكون خط طوله عشرة أذرع، والآخران أحدهما ستة والآخر ثمانية، فإنَّ مربع الأول، وهو: مائة مساوٍ لمربعي ستةٍ، وهو: ستة وثلاثون،

---

(1) [ب: 69/أ].

(2) كذا في النسختين، والصواب «تتتالى».

(3) لأن الحركة تقع في الزمان، فحينئذٍ يكون الزمان متقدمًا عليها بالذات، من حاشية أ.

(4) كذا في النسختين، والصواب «الأفعال».

(5) [أ: 66/ب].



وثمانية، وهو: أربعة وستون.

وإذا عرفت معاني القوة عرفت الأقوياء بتلك المعاني، لأنَّ القَوِيَّ ما له القـوة، ومقابـل القـويِّ بـالقوة الأولى الضـعيف، وهـو الـذي لا يتمكن من الأفعال الشاقة، ومقابل القوي بالثانية العجز، لأنَّ العجز في مقابلة القدرة، ومقابل القوي بالثالثـة -وهـو عـدم الانفعـال- سـهل الانفعال، ومقابل القوي بالرابعة غيرُ المؤثر، وبالخامسة الضَّروري، لأنَّ مقابل الإمكان[1] الضرورة، ومقابـل القـوي باصـطلاح المهندسـين أن لا يكون الخطّ بحيث يساوي مربعة مربعين.

ثمَّ القوة التّي هي الصِّفة المؤثِّرة؛ إمّا أن تكون مصدرًا لفعلٍ واحدٍ، أو لأفعالٍ، وعلى التقديرين؛ إمّا لا مع القصد، أو مع القصد.

فهذه أربعة أقسام:

فالأول: وهو: أن تكون مصدرًا لفعل واحد بدون القصد، هو الطَّبيعة، كما في الحجر من الأعلى إلى الأسفل.

والثاني: وهو: أن تكون مصدرًا لأفعال مختلفة من غير قصد، هو النفس النباتية التي تكون في النّباتات والحيوانات.

والثالث: وهو: أن تكون مصدرًا لفعل واحد مع القصد، هو النفس الفلكية التي بها يتحرك الفلك حركةً واحـدة غـير مختلفـة، وهـي عندهم مع القصد.

والرابع: وهو: الذي يصدر عنه أفعال مختلفة مع القصد، هو: النفس الحيوانية المسمّاة بالقدرة.

والمشهور في هذا التقسيم في كتب الحكمة، أنَّ القوة إمّا لا مع الشعور، أو مع الشعور، وما ذكرناه أولى، لأنَّ فعل الطبيعـة الجسـميَّةِ في الحيوان -مثلاً- إذا سقط من موضع مع الشعور، يصدق أنَّ الطبيعة هي: ما يصدر عنه فعل واحد مع الشعور، وليست نفسًا فلكية.

فإن قلت: يعني أنها في أفعالها تكون دائمًا مع الشُّعور، والطَّبيعة ليست كذلك، فلا يرد علينا.

قلت: حينئذٍ اعترفت بفساد تعريفك، لأنك تركت هذا القيد.

فإن قلت: لو سقط أيضًا مع القصد، يصدق عليه تعريف النَّفس الفلكية الذي ذكرتم، إذا صدر عنه فعل واحد مع القصد.

قلت: القوة التّي صدر عنها ذلك الفعل مع القصد تصدر منها أفعال مختلفة، لا فعل واحد، فلا يرد نقضًا.

ثمَّ الأشعري ذهب إلى أنَّ القدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده، وأنها ليست قويَّةً على الضِّـدَّين، يعنـي الفعـل والـتَّرك، وتابعـه في ذلـك قوم.

وذهب آخرون إلى أنها مع الفعل وقبله وبعده، وأنها صالحة للضِّدَّين.

والحقُّ: أنّ هذا النِّزاع لفظي، لأنه إن أُريد بالقدرة: القوة التّي في الجوارح[2] التي بها يتمكن الحيوان من الحركة والسّكون، فـلا شـكّ أنها قبل الفعل ومعه وبعده، وصالحةٌ للضِّدَّين، وإن أُريد بها ما يكون مستجمعًا لشرائط التأثير، بحيث لا ينفك عنه التأثير -كـما نُقِـلَ عـن الأشعري أنّه عرَّف القدرة بأنّها: الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه- فهي تكـون مقـتصرةً عـلى وقـت الفعـل، ولا تكـون صالحة للضِّدَّين، لأنَّ سبب أحد الضدين لا يكون عين سبب الآخر.

وأمّا الخُلُقُ فعرَّفوه بأنّه: ملكة تصدر عنها أفعال بسهولة، بلا تقدُّم رَوِيَّةٍ.

قوله: بسهولة، يُخرج القدرة، لأنَّ نسبتها إلى الضدين واحدة، والخُلُقُ نسبته إلى أثره أولى، ولذلك يصدر عنه بسهولة.

وقوله: بلا تقدم رويَّةٍ، يُخرج قوة الفعل التكلُّفي، فإنّها تفعل مع تقدم رويَّةٍ، كالبخيل إذا رام الكرم تكلُّفًا.

ثمَّ الفضائل الخُلُقِيَّةُ ثلاثة: الشجاعةُ، والعفَّةُ، والحكمةُ. ومجموع هذه الثلاثة العدالة.

فالشجاعة: ملكة تصدر بها الأفعال في الأمور الهائلة بالرأي والثبات. والعفة: ملكة ينصرف بها الإنسان عن الشهوات بالرأي، ويـتمكن من تركها. والحكمة ههنا: ملكة تصدر بها الأفعال النافعة بالرأي والإنصاف.

وكلٌّ من الأخلاق الثلاثة[3] مُحْتَوَشٌ بطرفين رِدِّيَّيْن: الإفراط، والتفريط.

---

(1) [ب: 69/ب].

(2) [أ: 67/أ].

(3) [ب: 70/أ].



فالشجاعة إذا بلغت في الزيادة غايتها تُسمّى: تهوُّرًا، وتصدر عنه الأفعال في الأهوال على الاضطراب بدون الرأي، وإذا بلغت في النقصان غايتها تسمّى: جُبْنًا، وهو يحمل على السكون والاحتراز.

والعفَّة إذا بلغت الغاية في الزيادة تُسمَّى: خمودًا، وهو يحمل على السكون في طلب اللّذات وعلى كراهتها، وإذا بلغت الغاية في النقصان تُسمَّى: فجورًا، وهو يحمل على الاضطراب في طلب الشهوات والانجذاب إليها.

والحكمة إذا بلغت الغاية في الزيادة تُسمَّى جَرْبَزَةً، وهي التي تصدر بها الأفعال بالمكر والحيلة من غير إنصاف، وإذا بلغت الغاية في النقصان تُسمَّى: غباوةً، وهي التي تصدر بها الأفعال بدون الرأي على الوجه الضارّ.

قوله: وهي العلم بالأمور التي وجودها من أفعالنا، تفسير للحكمة العمليَّةِ، وقد مَرَّ تفسير الحكمة العلميّة[1] والعمليّة فيما مَرّ.

وتحت كل خُلُقٍ من الأخلاق الأربعة أخلاق كثيرة، ثمَّ يتركب بعضها مع البعض وتحصل أخلاق كثيرة، والكتب المصنفة في الأخلاق مشتملة عليها.

ثمَّ الأخلاق يمكن تبديلها بممارسة أضدادها ومصاحبة أصحابها.

[الصحيفة الرابعة: فيما يعم الإدراك والمدرَك]

قال: «الصحيفة الرابعة: فيما يعمُّ الإدراك ...» إلى آخره.

أقول: هذه الصحيفة فيما يعمُّ الإدراك والمدرَك، كالكيف مثلاً، فإن الإدراكات داخلة فيه، وكذا المدرَكات كالسواد والرائحة وغير ذلك، وفيها فصول.

[الفصل الأول: في الكيفيات]

الفصل الأول: في الكيف.

قد مَرَّ في صدر الكتاب أنَّه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة لذاته.

والمشهور عند الحكماء أن أنواعه أربعة:

الأول: الكيفيّات المحسوسة بإحدى الحواس الخمس، كالبياض والحلاوة، فإن كانت راسخةً[2] سُمِّيَت انفعاليات، كبياض العاج وحلاوة العسل، وإن لم تكن راسخةً سُمِّيَت انفعالات، كحمرة الخجل وصفرة الوَجَلِ، وإنَّما سُمِّيَت انفعاليات وانفعالات، لانفعال الحواسّ عنها، لكنّ الراسخة سُمِّيَت بالنسبة إلى الانفعال لرسوخها، والزائلة بنفس الانفعال لسرعة زوالها.

الثاني: الكيفيات المختصة بذوات الأنفس، فإن كانت راسخة سُمِّيَت ملكة، كالإدراك والكتابة في الانتهاء، وإلا فحالةٌ، كغضب الحليم والكتابة في ابتداء التعلم.

الثالث: الاستعداد نحو الانفعال، وهو لا قوة طبيعيّة، كالمراضيَّةِ واللين، أو نحو اللاانفعال، وهو القوة، كالصلابة والمصحاحية.

الرابع: ما يختص بالكمِّيّات، إمّا بالكميّات المتصلة، كالتثليث والاستقامة والانحناء، أو بالمنفصلة، كالزوجيّة والفردية والمنطقيَّةِ والأصميَّةِ.

وذكروا في الانحصار في الأربعة أن الكيفية إمّا أن تكون مختصّة بالكميّات أو لا، فإن كانت مختصَّةً فالرابع، وإن لم تكن مختصَّةً، فإما أن تكون محسوسةً أو لا، فإن كانت محسوسةً فهو الأول، وإن لم تكن محسوسةً، فإمَّا أن تكون استعدادًا نحو الكمال، أو تكون نفس الكمال،؛ لما مَرَّ أنّهم سَمّوا كل صفة وجودية كمالاً، فإن كانت استعدادًا نحو الكمال فهو: الثالث، وإن كانت كمالاً فهو: الثاني.

هذا ما ذكروه في كتبهم.

---

(1) هي: العلم بالأمور التي ليست وجودها من أفعالنا، من حاشية أ.

(2) [أ: 67/ب].



وفيه نظر؛ إذ كونه كمالاً يفيد كونه من القسم الثاني؛ لأنَّ القسم الثاني هو الكمال المختصُّ بذوات الأنفس، لا الكمال مطلقًا[1].

[الفصل الثاني: في الأمور النسبيَّة]

قال: «الفصل الثاني: ...»، إلى آخره.

أقول: الأمور النِّسبيِّة[2]، هي: مفهومات يكون تعقلها بالقياس إلى الغير؛ أي: لا يمكن تعقلها إلا باعتبار ما ليس في محلِّها، كالأبوَّة، فإنَّه لا يمكن تعقلها إلا باعتبار الابن، وكذا البنوَّة لا يمكن تعقلها إلا باعتبار الأب، وكذا في الكل.

وهي على قسمين؛ نسب ومنسوبات، والمشهور عند الحكماء أنَّ النِّسَبَ سبعٌ، وقد مَرَّ[3] تعريفاتها في صدر الكتاب.

واضطرب أقوال أهل العالم في حقيقتها، فقالت الفلاسفة: إنَّها وجوديةٌ حقيقيةٌ، وذهب أكثر المتكلمين إلى أنَّها عدمية.

والحقُّ: أن بعضها وجوديٌّ والبعض عدميٌّ، لكن كلها اعتباريُّ التركيب، إلا إذا كانت أجزاؤها وجوديَّةً مجتمعة متصلة، كما نبين بعد.

احتجَّت الفلاسفة على كونها وجودية حقيقية، بأن كون السماء فوق الأرض أمرٌ حاصل في نفس الأمر، سواء وُجِدَ الفرض والاعتبار أو لم يوجد، فلا يكون اعتباريًّا، وليس عدميًّا لصدق نقيضه، وهو اللَّافوقية على المعدومات؛ إذ يصدق على الشيء المعدوم أنَّه لا فوق، وإذا كان نقيضه عدميًّا فهو وجوديٌّ، ولأنَّ الشيء قد لا يكون فوقًا، ثمَّ يصير فوقًا، وما لم يكن ثمَّ وُجِدَ لا يكون عدميًّا، بل وجوديًّا.

وفيه نظر؛ لأنَّ الاعتباريَّ ليس معناه: أنَّه منتفٍ في الخارج بالكلية، كفَرْضِ الخمسة زوجًا، بل معناه: أنَّ فيه شيئًا باعتبار العقل، فجاز أن تكون الأجزاء متحقِّقة دون التركيب، فيُؤلِّف العقل بينها، ويفرضها شيئًا واحدًا، وهذا التأليف قد يلزم بمجرد التفات العقل إليها؛ إذ التفاته وجمعه إيَّاها عين التأليف، فيوجد التأليف العقلي في الخارج، فيُظنُّ أن الجميع خارجي، كالمعيَّةِ مثلاً، فإنَّها عبارة عن تحقق الشيئين في حالة واحدة، ولا شكَّ أنَّ التحقُّقين متباينان، كلٌّ في محلٍّ[4] آخر، وألف بينهما العقل وجعلهما شيئًا واحدًا، فالمعية اعتبارية ضرورةً مع أنَّها ليست بمنتفية في الخارج، وكذلك المتقدِّم زمانًا مع المتأخر، وإذا عُرِفَ هذا الأصل فتحقُّق الفوقية لا يُنافي كونها اعتبارية.

وأيضا لا نُسَلِّمُ صدق اللافوقية على المعدوم، لأنكم قرَّرتهم واجتمعتم على أن المعدولة تقتضي وجود الموضوع، وحينئذٍ يكون الصادق سلب الفوقية عن المعدوم اللافوقية[5]، لا إيجاب اللافوقية عليه، وحينئذٍ لا يلزم كون اللافوقيَّة عدميَّة، ولئن سَلَّمنا ذلك، لكنَّا بَيَّنَّا فيما مضى أن نقيض العدمي لا يجب أن يكون وجوديًّا.

قولهم: لا يكون الشيء فوقًا، ثمَّ يصير فوقًا، فيكون وجوديًّا، ليس بشيء، لأنَّ الحيوان قد لا يكون أعمى، ثمَّ يصير أعمى، مع أنَّ الأعمى عدمي.

ثمَّ المتكلمون عارضوهم بوجوه:

فالأول: لو كانت النسب وجودية، لكانت في محالٍّ، لكونها أعراضًا، وحلولها في المحل نسبةٌ بينها وبين محلِّها، فكانت غيرها، وهو أيضًا عرض، فيكون حالاًّ في المحلِّ، ويكون حلوله أيضًا زائدًا عليه، ولزم التسلسل.

وجوابه: أنَّ حلول الحلول نفسه، كما مَرَّ في وجود الوجود وغيره، فلا يلزم التسلسل. وأيضًا هذا الدليل منقوض بالحصول في المكان والحلول في المحلِّ، فإنَّهم سلَّموا كونهما وجوديَّين، مع أنَّ دليلهم يدلُّ على كونهما غير وجوديين، فإنَّه[6] يُقال: لو كان شيء منهما وجوديًّا، لكان في محل، وحلوله في محل أيضًا في محل، ولزم التسلسل بعين ما ذكرتهم.

الثاني: كلُّ حادثٍ يحدث فإنَّ الله تعالى يكون معه، فلو كانت المعية وجودية لزم حدوث صفة في ذات الله تعالى، وهذا باطل عندنا وعندكم.

---

(1) [ب: 70/ب].

(2) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص161.

(3) كذا في النسختين، والصواب: «مرَّت».

(4) [أ: 68/أ].

(5) سقط من ب: «اللافوقية».

(6) [ب: 71/أ].



وفيه نظر؛ إذ جاز أن تكون وجودية اعتبارية، فلا يلزم حدوث شيء في ذات اللـه تعالى، هذا إذا نفوا كونها وجودية مطلقًا، أمّا إذا نفوا ما ذهب إليه الفلاسفة من كونها وجودية حقيقية، فهو صحيح.

الثالث: لو كانت النسب وجودية، لما وُجِدَتْ، وإلا لزم تقدُّمها على نفسها، وهو محال. وإنَّما قلنا: إنَّ النسب لو وجـدت، لـزم تقـدمها على نفسها؛ لأنَّها لو وجدت، لكان حصول وجودها لماهيتها نسبةً بين وجودها وماهيتها، وتلك النِّسبة سابقةٌ[1] على كونها موجودة بالفعـل، فيلزم تقدم الشيء على نفسه.

والجواب أن يقال: إن أردتهم بالنسبة: النسبة الكلية التي تشترك فيها النسب، فلا نزاع في امتناعها في الخارج؛ إذ الأمر الكـلي المشـترك يمتنع أن يوجد في الخارج، لأنَّ كل ما وُجِدَ في الخارج فهو معيَّنٌ مُشَخَّصٌ، والشيء المعيَّن يمتنع تحقُّقه في موضعين أو أكـثر، وإن أردتـم أفـراد النسبة، فجاز تقدم بعضها على بعض، فجاز تقدُّمُ حصول وجود كل نسبة لماهيتها على تحقُّقِها، فلا يلزم تقدُّمُ الشيء على نفسه.

هذا غاية تقرير كلامهم.

وتحقيق الكلام في النسب من جملة المهمَّات؛ إذ ينبني عليه كثيرٌ من المطالب الشريفة، بل هو معظم مسائل الحكمة، فنقول: الحـقُّ أن الأمور النسبية بعضها عدميَّة وبعضها وجوديَّة، لكن كلها اعتباريُّ التركيب:

أمّا الأوّل: فكالمنافي، فإنّه الذي لا يجتمع مع الآخر، والمنافاة فإنَّها عدم الاجتماع بين الشيئين، وكالإمكان، فإنَّـه عـدم اقتضـاء شيء مـن الطرفين[2].

وأمّا الثاني: فكالمع، فإنَّه عبارة عن شيء موجود عند كون الآخر أيضًا كذلك. وكالمعية، فإنَّها عبارة عن تحقُّقِ الشيئين في حالة واحدة.

وأمّا الثالث: وهو أن كلَّها اعتباريُّ التركيب، فلأنَّك عرفت أنّ الأمر النسبي: ما يكون تعقُّلُ مفهومه باعتبار ما ليس في محلِّـهِ، فحينئـذٍ لو لم يعقل ذلك الغير الذي ليس في محلِّهِ، لما أمكن تعقُّلُ مفهومه، فيتوقف تعقل مفهومه على تعقـل ذلـك الغـير، فيلـزم أن يكـون لـذلك الغير أو لشيء من صفاته مدخلٌ في نفس مفهومه، لأنَّ علامة ذاتي الشيء أن لا يمكن تعقُّلُ مفهوم ذلك الشيء بدونه، كالسقف للبيت، فإنَّـه لا يمكن تعقُّلُ مفهوم البيت بدون تعقُّلِهِ، وإذا كان ذلك الغير أو شيء من صفاته جزءًا لمفهوم الأمر النسبي، يلـزم أن لا يكـون التئامـه أمـرًا حقيقيًا، بل لو كان فإنَّما يكون باعتبار العقل وتأليفه، لأنَّ من المعلوم ضرورة أن الحقيقة لا تلتئم التئامًا حقيقيًا، وجزؤه في محلٍّ آخر.

كما أن مفهوم الأب مثلاً، إنسانٌ أو حيوانٌ حصل من نطفته آخرُ من نوعه، فمجرَّدُ كونه إنسانًا ليس معنى الأب، بل كونه إنسانًا مـع حصول آخر من نطفته، وحصولٌ آخر من نطفته صفةٌ الآخر وقائم به، والعقل ألَّف من مجموعهما معنى الأب، وصفة الأبـوَّة لـلأب ليسـت كصفة البياض والكتابة للأبيض والكاتب من حيث إنّهما لا يفتقران افتقارًا ذاتيًا إلى ما هو في غير محلِّهما، بل كـل مـا ينبغـي لهـا حاصـل في محلِّهما معهما.

وكالقرب، فإنَّ مفهومه: شيء يكون البُعْدُ بينه وبين الغير يسيرًا، فكون البُعْدِ بينهما[3] يسيرًا صفة للبعيد لا للقريب، وقد ألَّـفَ العقـل من الشيء وهذه الصفة صفةَ القربِ.

وكذا المع، فإنَّه شيء متحقِّقٌ عند كون الآخر كذلك، وكون الآخر متحقِّقًا صفته، والعقل ألَّفَ منهما المع.

وكالمعيَّةِ فإنَّ مفهومها: تحقُّقُ الشيئين في حالة واحدة، وتحقق كل منهما قائم به، وقد جمعهما العقل تأليفًا.

وكالفوق، فإنَّ مفهومه: شيءٌ يكون في جانب المحيط عمّا يحاذيه في جانب المركز، وكونه في جانب المحـيط صـفته، ومحـاذاة المحـاذي صفة المحاذي، وألَّفَ العقل من المجموع معنى الفوق، وعُلِمَ منه معنى التحت.

وعلى هذا كلُّ أمرٍ نسبيٍّ فُرِضَ.

وإذا عُلِمَ أن تركيب الكل اعتباريٌّ، فإذا اعتُبِرَ ذلك في حقائقها للتأليف والتوحُّدِ، فهي اعتبارية، وإن اكتُفِيَ فيهـا عـلى القـدر الحاصل بدون اعتبار التركيب والتوحُّدِ، فهي أيضًا معانٍ في أنفسها متحقِّقةٌ، لاسيَّما فيما يكون أجزاؤه وجوديَّةً مجتمعةً متصـلةً، كـالوجوب بالـذات،

(1) لأن ماهية النسب لم تكن موجودة بالفعل، ما دام لم يحصل وجودها، من حاشية أ.

(2) [أ: 68/ب].

(3) [ب: 71/ب].

وحلول العرض في الموضوع، وحصول الجسم في المكان.

وهذا غاية هذا البحث، وليس مثل هذا الفصل في كتب الأوّلين والآخرين.

[الفصل الثالث: في امتناع انتقال العرض]

قال: «الفصل الثالث: ...»[1]، إلى آخره.

أقول: اتفق العقلاء على امتناع انتقال الأعراض إلا طائفة من القدماء، فإنَّهم ذهبوا إلى جواز انتقالها من محالِّها إلى غيرها، وتمسَّكوا فيه بالرائحة والضوء والصوت، وضعفه واضح، لأنَّ الرائحة إنَّما تنتقل مع أجزاءٍ لطيفةٍ لذي الرائحة، كما في التبخيرات. والضوء لا ينتقل بل يتكيَّفُ مقابل المضيء بالضوء، فيُتوهَّمُ الانتقال، والصوت يتكيَّفُ به المجاور فالمجاور.

واحتجَّ[2] الحكماء على امتناع الانتقال بوجوه:

فـ«أ»[3]: العَرَضُ، هو: الموجود الذي لا يتحقَّقُ وجوده الشخصي إلا بما يحلُّ فيه ضرورة؛ لما عُلِمَ أنَّ العرض هو الذي إذا وُجِدَ في الخارج، كان في موضوع، وذلك المحل إمّا أن يكون مبهمًا أو معيَّنًا، لا جائز أن يكون مبهمًا؛ إذ المبهم لا يوجد في الخارج؛ لأنَّ كل ما وجد في الخارج فهو معيَّنٌ ضرورة امتناع تحقُّقِهِ في موضعين، وإذا لم يوجد في الخارج، فلا يكون محتاجًا إليه للموجود في الخارج؛ لأنَّ ما يحتاج إليه الموجود يجب أن يكون موجودًا في الخارج، فتعيَّن أن يكون ذلك المحلُّ شيئًا بعينه، فالعرض إذن لا يتحقق وجوده الشخصيُّ إلا بمحلٍّ بعينه، فيحتاج في وجوده إليه، فإذا انتقل عنه بطل وجوده الشخصيُّ وانعدم، فلا يمكن انتقاله وهو موجود.

ولقائل أن يقول: سَلَّمنا أنّه لا يحتاج إلى محلٍّ مبهم، لكن لم لا يجوز أن يحتاج إلى محل معيَّنٍ، لا إلى محلٍّ بعينه؟ والمحلُّ المعيَّنُ يصدق على كل محلٍّ موجودٍ في الخارج، فجاز انتقاله من معيَّنٍ إلى معيَّن.

فإن قلت: المحلُّ المعين مطلقًا أيضًا مبهم، فكيف يجوز أن يكون محتاجًا إليه للموجود؟

قلت: مع قيد الإطلاق يكون مبهمًا، أمّا إذا أُخِذَ من حيث هو، فلا، ويكون موجودًا في ضمن المعيَّنات بأعيانها، وأيضًا هذا منقوض بحركة الجسم عن المكان، فإنَّه أيضًا محتاجٌ إلى مكان ما، ولا يحتاج إلى مبهم كما ذكرتم، فيحتاج إلى معيَّنٍ بعينه، فيمتنع انتقاله عنه.

ب[4]: تعيُّن العرض بموضوعه المعيَّنِ -كما مَرَّ في باب التَّعَيُّن- فيمتنع انتقاله عنه، لأنَّ انتفاء التَّعَيُّن يوجب انتفاء الوجود؛ لأنَّ التعيُّنَ لازمٌ[5] للوجود الخارجي.

وجوابه: أنَّا بَيَّنَّا ثَمَّة أن تعين الأعراض ليس بمحالها، ولئن سُلِّم، لكن لم لا يجوز أن يكون تعيُّنها بمحلٍّ معيَّن من حيث هو معين.

الثالث: لو انتقل العرض من محل إلى آخر، فحالة الانتقال: إما أن تكون في المُنْتَقَلِ عنه، أو في المنتقَلِ إليه، أو لا في هذا ولا في ذاك. والأول: وهو أن تكون في المنتقَلِ عنه، باطلٌ؛ وإلا لما كان حالة الانتقال، بل قبلها. وكذا الثاني: وهو أن تكون في المنتقَلِ إليه، وإلا لكان بعد الانتقال. وكذا الثالث: وهو أن لا تكون في المنتقَلِ عنه ولا في المنتقَلِ إليه، لأنّه حينئذٍ إن لم تقم بشيء غيرهما، لزم قيام العرض بنفسه، وهذا محال، وإن قام بغيرهما عاد الكلام في حالة انتقاله من الأوَّلِ إليه، ويلزم ما مَرَّ.

وفيه نظر؛ لأنَّ الزوال عن المنتقَل عنه إنَّما يتحقق مع الحصول في المنتقَل إليه ضرورة، لأنَّ الزوال إنَّما يكون من محلٍّ إلى آخر، فحالة الانتقال عين حالة الحصول في المنتقَل إليه، فلم قلتم إنَّه محال؟

وأيضًا ينتقض ما ذكرتم بانتقال الجسم من المكان، بأن يقال: حالة الانتقال إما أن تكون كذا وكذا إلى آخره، وأيضًا منقوض بالحدوث، بأن يُقال: الشيء إذا حدث فحالة الحدوث: إما أن يكون موجودًا، أو معدومًا، أو لا هذا ولا ذاك، إلى آخر[6] ما ذكرتم.

---

(1) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص100.

(2) [أ: 69/أ].

(3) في ب: «فالأول».

(4) في ب: «الثاني».

(5) [ب: 72/أ].

(6) والأول -وهو: أن يكون موجودًا- باطلٌ، وإلا لزم تحصيل الحاصل، وكذا الثاني - وهو: أن يكون معدومًا- وإلا لزم اجتماع النقيضين، وكذا الثالث -وهو: أن لا يكون موجودًا ولا معدومًا- وإلا يلزم أيضًا إما تحصيل الحاصل أو اجتماع النقيضين. من حاشية أ.



هذه غاية أقوال المتقدِّمين والمتأخرين.

ويمكننا أنْ نستدلَّ على هذا المطلوب بوجه حسن بديع، وهو أن نقول: العرض إذا كان موجودًا في الخارج يكون في الموضوع بالضرورة، فيمتنع انتقاله عنه، وإلا لما كان[1] في الموضوع؛ إذ الموضوع ما يمتنع قيام الحال بدونه، وهذا في غاية الخفَّةِ واللَّطافة.

[الفصل الرابع: في قيام العرض بالعرض]

قال: «الفصل الرابع: ...»، إلى آخره.

أقول: اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض، وجوَّزه الفلاسفة ومعمر[2] من قدماء المعتزلة، والحقُّ هذا.

احتجَّ المتكلمون عليه، بأنَّه لا يخلو من أن يتَّصف بعض الأعراض بالبعض أو لا يتصف، فإن لم يتصف فلا تكون شيءٌ منها قائمًا بالآخر، وإلا لكان متَّصفًا، وإن اتَّصف فلا بُدَّ من الانتهاء بالآخرة إلى الجوهر[3]، وحينئذٍ يكون جميعها في حيِّز الجوهر تبعًا للجوهر، فيكون الكلُّ قائمًا بالجوهر؛ إذ معنى قيام العرض بالجوهر: كون العرض في حيِّز الجوهر تبعًا لكون الجوهر فيه، وحينئذٍ لا يكون شيء منها قائمًا بالآخر. هذا ما ذكروه.

وفيه بحث؛ لأنَّ قيام العرض بالجوهر بهذا التفسير لا ينافي قيامه بعرضٍ آخر، بمعنى كونه صفة له، والكلام فيه؛ إذ الكلام في أنَّه هل يجوز أن تكون بعض الأعراض صفةً للبعض أو لا؟

والدَّليل على جواز قيام العرض بالعرض، أنَّ السرعة والبطء صفتان قائمتان بالحركة دون الجسم؛ إذ لا يتَّصف الجسم بأنَّه سريع أو بطيء، بل إنَّهما تتَّصف بهما الحركة، وكذا وجود الأعراض ووحدتها.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ أن وجود الأعراض غير ذاتها، حتى تكون ذواتها موصوفة به.

قلت: هَبْ أنَّ الوجود بمعنى عين الذات لا يكون صفةً، وأمَّا بمعنى الكون فيمتنع أن يكون عين الذات، فيكون قائمًا بالذات، وهو المطلوب.

وكذا يُقال: إنَّ هذا الفعل حسن وذاك قبيح، وذلك مقدور، وذلك ماضٍ، والعَرَضُ حالٌّ في المحلِّ، وهذه الرائحةُ طيبةٌ وتلك مُنْتِنَةٌ، وأمثال هذه كثيرة، وبالجملة كل عرض يكون صفةً لعرض آخر، ولا يتصف به الجسم[4].

[الفصل الخامس: في بقاء العرض]

قال: «الخامس: في بقاء العرض ...»، إلى آخره.

أقول: اتفق أهل السنَّةِ على امتناع بقاء العرض خلافًا لسائر الفرق[5].

واحتجَّ أهل السنَّةِ عليه بوجهين:

الأول: البقاء عرض، فلو بقي العرض، لزم قيام العرض بالعرض، وأنَّه محال كما بَيَّنَّا.

وجوابه: أنَّه قد عُلِمَ جوازه، وأيضًا لا نُسَلِّمُ أنَّه يلزم قيام العرض بالعرض، وإنَّما يلزم أن لو لم يكن الكلُّ في حيز الجوهر تبعًا لحصوله فيه، كما ذكرتم بعينه، وهذا اعتراض لطيف.

---

(1) [أ: 69/ب].

(2) هو: معمر بن عباد السلمي، (توفي: 215هـ)، معتزلي من الغلاة. من أهل البصرة. سكن بغداد، وناظر النظام. وكان أعظم القدرية غلوًا، انفرد بمسائل، وتنسب إليه طائفة تعرف بـ«المعمرية». للمزيد انظر:
- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج7، ص272 .
- العسقلاني، لسان الميزان، مرجع سابق، ج6، ص71.

(3) لأن العرض ليس له حصول في الحيّز على سبيل الاستقلال، فلم يكن هو بالمحلية أولى من العكس؛ أي: من عدم المحلية، فحينئذٍ لا بد وأن يكون المحل جوهرًا؛ إذ هو بالمحلية أولى، لأن حصوله في الحيز على سبيل الاستقلال ، من حاشية أ.

(4) [ب: 72/ب].

(5) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص101.



الثاني: لو صحَّ بقاء العرض لامتنع فناؤه، ولكنَّ فناؤه جائز بالاتفاق والضرورة، أمّا الملازمة فلأنَّه لو صحَّ بقاؤه، ففناؤه بعد البقاء لا يكون واجبًا، وإلا انقلب الشيء من الإمكان الذاتيِّ إلى الامتناع الذاتي؛ لأنَّ فناءَه لوكان واجبًا لكان وجوده ممتنعًا، والانقلاب محال، كما عُرِفَ، بل يكون فناؤه بعد البقاء جائزًا، وحينئذٍ لا بُدَّ وأن يكون له سبب، وذلك محال، لأنَّ سببه إما وجودي أو عدمي، ولا سبيل إلى شيء منهما، أمّا إذا كان وجوديًّا فلأنَّه إمّا موجب أو مختار، أمّا الموجب فكما يُقال: إنَّه يَفْنَى[1] لطريان الضدِّ، وهو محال، لأنَّ طريان الضدِّ على المحل مشروط بعدم الضدِّ الأول عنه، فلو عُلِّلَ عدم الضدِّ بطريانه، لزم الدور.

وأمّا المختار فكما يقال: اللـه تعالى يُعْدِمُه، وهو محال، لأنَّ المُعْدِمَ عند الإعدام إمّا أن[2] يصدر عنه شيء أو لم يصدر أصلاً، فإن صدره فتأثيره في تحصيل أمر وجودي، لأنَّ ما صدر عنه ما كان ثمَّ صدر، وما لم يكن ثمَّ حصل، يكون وجوديًّا، فحينئذٍ يكون هذا إيجادًا لا إعدامًا، وأمّا إن لم يصدر عنه شيء أصلاً، فلا يكون مؤثرًا، وهذا ظاهر.

وأمّا العدميُّ فكما ينتفي العرض لانتفاء شرطه، لكن انتفاؤه شرطه باطل، لأنَّ انتفاءَه لا يكون واجبًا، وإلا يلزم الانقلاب، كما مَرَّ، بل يكون جائزًا فلا بُدَّ له من سبب، وهو إما وجودي أو عدمي إلى آخره، ولزم التسلسل، فثبت أنَّه لو صحَّ بقاء العرض، لامتنع فناؤه، لكنه قد يفنى، فيمتنع بقاؤه، هذا هو المشهور عندهم.

وفيه بحث؛ إذ يُقال: لا يخلو من أن يكون الانقلاب من الإمكان ممكنًا أو لا، فإن لم يكن، فبطل أصل دعواكم أن العرض يمتنع بقاؤه، لأنَّه حينئذٍ يلزم الانقلاب من الإمكان إلى الامتناع، لأنَّ امتناع البقاء هو: أن يصير في الزمان الثاني والثالث وغير ذلك ممتنعًا[3]، وإن كان ممكنًا بطل دليلكم، لأنَّه حينئذٍ جاز أن يصير فناؤه واجبًا، فلا يكون ممكنًا، فلا يحتاج إلى السبب.

وأيضًا الفناءُ عدميٌّ، وأنتم ذهبتم إلى أنَّ العدميَّ لا يحتاج إلى علَّة، ولم قلتم إنَّ تأثير الموجب بطريق طريان الضدِّ؟ لم لا يجوز أن يكون بطريق الإعدام من غير ورود الضدِّ؟ ولئن سَلَّمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون السبب طريان الضدِّ على مجاور محل العرض، كما في ورود سائر الأضداد؟ فإن الحرارة ترد على الهواء المجاور لمحلِّ البرودة، وتُزيل البرودة، والسواد يرد على مجاور محل البياض، ويزيل البياض، وذلك غير مشروط بعدم الضدِّ، ولئن سَلَّمنا لكن لا نُسَلِّمُ أنَّه لو صدر عن الفاعل شيءٌ، كان تأثيره في تحصيل أمرٍ وجوديٍّ، لم لا يجوز أن يكون ذلك الشيء هو الإعدام؟ فإن إبطال الوجود أمرٌ معقول يصدر عن كل واحد منا.

وأيضًا هذا الدَّليل كما يدلُّ على[4] امتناع بقاء العرض، يدلُّ أيضًا على امتناع بقاء الجوهر، وذلك باطل بالاتفاق والضرورة، فكذا ههنا.

كما يقال: لو صحَّ بقاء الجوهر، لامتنع فناؤه، لأنَّ فناءَه بعد البقاء لا يكون واجبًا، وإلا يلزم الانقلاب، فيكون ممكنًا، فلا بُدَّ له من سبب، وسببه إمّا وجوديٌّ أو عدميٌّ، إلى آخر ما ذكرتم. ويلزم منه أيضًا أن لا يكون العرض غير باقٍ، كما يقال: العرض باقٍ؛ إذ لو كان غيرَ باقٍ ففناؤه بعد وجوده لا يجوز أن يكون واجبًا، وإلا يلزم الانقلاب، فيكون ممكنًا، فله سبب، إلى آخر ما ذكرتم.

فإن قلت: هذا كيف يرد عليهم؟ لأنَّهم ذهبوا إلى امتناع البقاء، وذلك يستلزم امتناع العرض في الزمان الثاني وما بعده، وامتناع العرض يستلزم وجوب عدمه، فقد سَلَّموا صيرورة فنائه واجبًا.

قلت: حينئذٍ ظهر فساد مذهبهم، لكونه مستلزمًا للانقلاب الممتنع، ويلزم أيضًا أن لا تبقى العقود، مثل: الإيمان، والبيع، والنكاح، والعتاق، وغير ذلك، لكونها أعراضًا، وذلك واضح البطلان.

قالوا: إنَّها بمنزلة الأعيان في الشرع، فجاز البقاء عليها، وهذا دعوى بلا دليل على أنَّها إن كانت أعراضًا يمتنع بقاؤها، وإلا انتقض دليلهم، وإن لم تكن أعراضًا جاز قيامها بذواتها، وذلك محال[5]. وإنَّما لم يقولوا بتعاقب الأمثال فيها، لأنها يجب أن تكون بإنشاء العبد.

واحتجّوا على جواز بقائها، بأنَّها كانت ممكنة في الزمان الأول، وإلا لما وُجِدَت، فتكون كذلك في الزمان الثاني والثالث، وإلا يلزم الانقلاب من الإمكان إلى الامتناع، وهو محال.

---

(1) أي: إن العرض يفنى، من حاشية أ.

(2) [أ: 70/أ].

(3) كذا في النسختين، والصواب: «ممتنعٌ».

(4) [ب: 73/أ].

(5) [أ: 70:ب].



واعترضوا على هذا بالحركة والزمان والصوت، فإنَّها ممكنة في الزمان الأول، وممتنعة في الزمان الثاني والثالث وغيرهما.

والجواب: أنَّ الموجود من الحركة ليس إلا توسط الجسم بين المبدأ والمنتهى، وذلك جائز بقاؤه، بأنْ تنقطع الحركة ويبقى توسطٌ معيَّنٌ مدَّةً، وكذا الموجود من الزمان ليس إلا آنٌ واحدٌ، وجاز استقراره بأن يصير حالةً مستقرةً، وكذا الصوت لا يمتنع امتداده.

والحقُّ: ما ذُكِرَ في الكتاب، أنَّهم إنْ عنوا بامتناع بقاء العرض امتناعَ بقائه بدون مُبْقٍ فذلك حقٌّ، قد بَيَّنَّاه في صحيفة العلَّة والمعلول، لكنَّ ذلك لا يختص بالأعراض، بل الجواهر أيضًا كذلك، وإن عنوا به أنَّه لا يمكن وجوده في الزمان الثاني فلا عقل فيه ولا نقل.

[الفصل السادس: حلول العرض في محلين]

قال: «الفصل السادس» إلى آخره.

أقول: اتفق العقلاء على أن العرض الواحد لا يمكن أن يحلَّ في محلين[1]، بأن يكون حالاً في هذا وفي ذلك أيضًا، خلافا لأبي هاشم من المعتزلة، فإنَّه زعم أن التأليف عرضٌ واحد حالٌّ في محلين، وهما المتآلفان، ووافقنا على أنه يستحيل قيامه بأكثر من محلَّين.

وزعم جمع من قدماء الفلاسفة أنَّ الإضافة عرض قائم بالمحلين[2] أو أكثر، كالجِوَارِ فإنَّه عرض قائم بالجيران، والقُرْبِ عرضٌ قائمٌ بالقريبين، وكالأُخُوَّةِ القائمة بالأخوين.

لنا أنَّ العقل حاكمٌ بديهةً أنَّ الموجود الواحد المعيَّن في حالةٍ واحدةٍ يمتنع أن يكون في موضعين، سواءٌ كان جوهرًا أو عرضًا.

فإن قلت: النقطة التي هي الفصل المشترك بين خطين قائمة بهما ضرورة، فكيف ادَّعيتم الاستحالة البَديهيَّةَ؟

قلت: لكل من الخطين طرفٌ، هو: نقطة، فإذا ماسَّ[3] الطرفان، تلاقت النقطتان، فيُتَوَهمُ أنَّهما واحدة، وليس كذلك.

واحتجَّ أبو هاشم بأن صعوبة تفكُّكِ أجزاء الجسم لا بُدَّ لها من علَّةٍ، وهي: التأليف، فحينئذٍ يجب أن يقوم التأليف بجزأين؛ إذ لو قام بأحدهما دون الآخر لجاز تفكُّكُ الآخر منه، ويكفي في تألُّف أجزاء الجسم تألُّفُ جزأين[4]، فلا يحتاج إلى قيامه بأكثر من جزأين.

وجوابه: أنَّ صعوبة التفكُّكِ لا تحتاج إلى قيام التأليف بكل واحد منهما على حدة، بل يكفي قيامه بمجموعها، وجواز هذا الجارِ لذلك غيرُ جوازِ ذلك بهذا، وجواز كلٍّ قائمٌ به، وعلى هذا في القرب والأخوة وغير ذلك.

[القسم الثالث: في الجواهر]

قال: «القسم الثالث: في الجواهر ...»، إلى آخره.

أقول: لمَّا فرغ من أبحاث[5] الأعراض، شرع في أبحاث الجواهر. وفي هذا القسم صحيفتان، لأنَّ الجواهر إما جِرْمانيٌّ؛ أي: ماديٌّ، أو روحانيٌّ؛ أي: مجرَّدٌ عن المادة. وهذه القسمة على رأي الحكماء.

وأمَّا على رأي المِلِّيِّينَ فالجوهر هو: الجسم والجزء الذي لا يتجزأ، وكلٌّ منهما إمَّا جِرْمانيٌّ؛ أي: كثيفٌ، كالأرض وأجزائها، أو روحانيٌّ؛ أي: لطيفٌ مؤثرٌ تأثيرًا عجيبًا، كالملائكة والجن.

ثمَّ قال تفريعًا على قول الحكماء.

---

(1) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص103 - 104.

(2) في ب: «بمحلين».

(3) [ب: 73/ب].

(4) في أ: «جزأين جزأين».

(5) وكان الأولى تقديم الجواهر على الأعراض وضعًا؛ لتقدمها عليها طبعًا، لكن الأبحاث المتعلقة بالجواهر لمَّا احتاج بعضها إلى الأبحاث المتعلقة بالأعراض -على ما ستعرفه- قدم أحكام الأعراض، من حاشية أ.



[الصحيفة الأولى: في الجواهر الجرمانية]

«الصحيفة الأولى: في الجواهر الجرمانيَّةِ»، وهي: الجسم وأجزاؤه، وفيها فصول.

[الفصل الأول: في تعريف الجسم وفي اختلاف المذاهب في تحقُّق ذاته]

الفصل الأول: في تعريف الجسم[1]، وفي اختلاف المذاهب في تحقُّقِ ذاته في نفسها.

عرَّفه المتقدمون بأنَّه: جوهرٌ ذو أبعـاد ثلاثة؛ أي: الطول والعرض والعمق.

وقال أهل السنَّةِ: الجسم عندهم هو: متحيِّزٌ قابل[2] للقسمة، فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فردين جسمًا عندهم.

وقال المعتزلة: إنّه متحيِّزٌ ذو أبعاد ثلاثة، وزعموا أنّه لا يحصل بأقلّ من ثمانية أجـزاءٍ، أربعـة فـوق أربعـة، ليحصـل الطـول والعـرض والعمق.

وقال الكعبيُّ[3] من المعتزلة: إنَّه قد يحصل بأربعة جواهر، بأن يكون ثلاثـةٌ كمثلـثٍ ورابعهـا فوقـه في الوسـط، ليحصـل مخـروط ذو أربعة سطوح مثلثات، يعني: يحصل جسم يحيط به أربعة سطوح، كل منها مثلث.

ثمَّ اختلف أهل العالم في تحقُّقِ ذاته في نفسها على مـذاهب انـحصرت في سـتة، وذلـك لأنَّ الجسـم في نفـس الأمـر إمّـا أنْ يكـون ذا مفاصل بالفعل أو لا يكون، والأول ينقسم إلى أربعة أقسام، والثاني إلى قسمين، فينحصر في ستة:

أمّا الأول: فلأنّه إمّا أن يكون تألُّفه من أجزاءٍ لا تتجزأ أو لا يكون، والأول، إمّا من أجزاءٍ متناهيةٍ أو من أجزاء غير متناهيةٍ، والثاني، إمّا من أجسامٍ صغارٍ أو لا، فهذه أربع.

الأول: وهو: أن يكون مؤلفًا من أجزاءٍ لا تتجزأ متناهيةٍ، مذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء المتقدمين.

والثّاني: وهو: أن يكون مؤلفًا من أجزاءٍ غير متناهية، منسوب إلى النَّظَّام من قدماء المعتزلة.

والثالث: وهو: أن يكون مركبًا من أجسام صغارٍ، مذهب ديمقـراطيس مـن قـدماء الطبيعـين، لأنّـه زعـم أنّهـا أجسـام صـغار لا تقبـل القسمة لصغرها.

والرّابع: وهو: أن يكون مركبًا من غير أجزاء وغير أجسام صغار، مذهب قوم من الأقدمين الذين زعموا أنّها خطوط.

وأمّا الثاني: وهو: أن لا تكون مفاصله بالفعل، بل تكون شيئًا واحدًا في الحسِّ والحقيقة قسمان، لأنّه لا يخلو من أن تكـون انقسـاماته الممكنة متناهية أو غير متناهية. والأول: ينسب إلى محمَّد شهرسـتاني[4]، ومذهبـه كمـذهب الحكـماء في أن الجسـم مركـب مـن[5] الهيـولى والصورة. والثاني: مذهب جمهور الفلاسفة المتأخرين المنكرين للجزء الذي لا يتجزأ.

وإنّما قال في القسم الثاني -وهو: أن يكون مؤلفًا من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية- إنّه منسوب إلى النَّظَّام ولم يقل إنّه مـذهب النظام،

---

(1) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص185.

(2) [أ: 71/أ].

(3) هو: أبو القاسم، عبد اللـه بن أحمد بن محمود الكعبي، البلخي الخراساني، (توفي: 319هـ)، أحد أئمة المعتزلة. وكان من كبار المتكلمين، ولـه اختيـارات في علـم الكلام، كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبية»، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها. وهو من أهل بلخ، أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي ببلخ. له كتب، منها: «التفسير»، و«تأييد مقالة أبي الهذيل»، و«قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، و«السنة»، و«مقالات الإسلاميين»، و«أدب الجدل»، و«تحفة الوزراء»، و«محاسن آل طاهر»، و«مفاخر خراسان»، و«الطعن على المحدثين»، وغيرها. للمزيد انظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج4، ص65 .

- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مرجع سابق، ج3، ص45.

(4) هو: أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم بن أحمد، الشهرستاني، (توفي: 548هـ)، من فلاسفة الإسلام. كان إماما في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. ولـد في شهرستان، وانتقل إلى بغداد فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده. وتوفي بها. من كتبه: «الملل والنحل»، و«نهاية الإقدام في علـم الكـلام»، و«الإرشـاد إلى عقائـد العباد»، و«تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام»، و«مصـارعات الفلاسـفة»، و«تـاريخ الحكـماء»، و«المبـدأ والمعـاد»، و«تفسـير سـورة يوسـف»، و«مفـاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار»، وغيرها. للمزيد انظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج6، ص215 .

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج20، ص286.

- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مرجع سابق، ج4، ص273.

(5) [ب: 74/أ].



لأنّ النظام ما صرّح بهذا المذهب، لكنّه لزم من قوله، وذلك لأنّه ذهب إلى أن الانقسامات الممكنة للجسم غير متناهية، وأنّ الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل، فلزم من ذلك أن يكون الجسم مركبًا من أجزاءٍ لا تتجزأ غير متناهية، وذلك لأنّ المفاصل الممكنة الغير المتناهية لمّا كانت حاصلة بالفعل لتتالت بالضرورة، فما يكون بين كل مفصلين متتاليين يمتنع أن يكون منقسمًا، وإلا كان منقسمًا بالفعل، لما ذهب إلى أن الانقسامات الممكنة حاصلةٌ بالفعل، وحينئذٍ يلزم مفصلٌ آخر بين المفصلين المتتاليين، فلا يكون المتتاليان متتاليين، هذا خلف، وإذا لم يكن ما بين كلٍ من المفصلين[1] منقسمًا، يلزم كونه جزءًا لا يتجزأ، فكأنّه ذهب إلى أنّ الجسمَ مركبٌ من أجزاءٍ لا تتجزأ غير متناهية، لِما لزم من قوله.

وأمّا المذهب الخامس، فإنّما قيل: إنّه يُنْسَبُ إلى محمّد شهرستاني، لأنّه ما عُلِمَ اختصاصه به، بل المعلوم انتسابه به.

[الفصل الثّاني: في الجزء الذي لا يتجزأ]

قال: «الفصل الثّاني: ...»، إلى آخره.

أقول: اختلفوا في وجود الجزء الذي لا يتجزأ[2]، فأنكره جمهور الفلاسفة المتأخرين، وأثبته المتكلمون، وقوم من قدماء الفلاسفة[3].

والمراد بالجزء الذي لا يتجزأ: متحيّزٌ لا ينقسم لا بالفكّ والقطع، ولا بالوهم والفَرْضِ، والمراد بالفكّ: الفصل، سواء كان بالكسر أو بالدّق أو غير ذلك، والقطع هو: الفصل بنفوذ جسم آخر فيه، والقسمة بالوهم: أن تُحْضِرَهُ القوّةُ الوهميّةُ وتجد مَفْصِلَهُ، والقسمة بالفرض: ما يكون بفرض العقل، كما يُتَصَوَّرُ أنّ جانبه هذا غير جانبه الآخر، فيكون منقسمًا.

واحتجّت الفلاسفة على انتفائه بوجوه:

الأول: لو كان الجزء الذي لا يتجزأ متحقّقًا وفرضنا ثلاثة أجزاءٍ متماسةٍ متتاليةٍ، يلقى الجزء الأوسط لكل من الطرفين بغير ما يلقى به الجزء الآخر، فيكون فيه شيئان، فهو منقسم، ويلزم أيضًا تجزئة الطرفين، لأنّهما مثل الوسط في القدر؛ إذ الأجزاء الذي لا تتجزأ لا يكون بعضها أعظم من البعض، وإلا لزم انقسام الأعظم.

والجواب: إنّ الملاقاة إنّما تكون بالنهاية بالضرورة، والنهاية: عرض قائم بالمتناهي، فيلزم أن يكون للجزء الأوسط نهايتان لا جزءان، فلا يلزم الانقسام. وأيضا ما ذكروه منقوض بالفصول المشتركة بين النقطة والخط والسطح، فإن النقطة مشتركة بين الخطين، والخط بين السطحين، والسطح بين الجسمين، والفصل المشترك له ملاقاةٌ مع المشتركين، فيلزم كون النقطة والخط والسّطح منقسمًا، وذلك خلاف رأي الجميع.

فإن قلت: محلُّ إحدى النّهايتين من الجزء غير محلّ الأخرى، فيلزم انقسام الجزء.

قلت: لا نُسَلِّمُ أنّ محل أحديهما[4] غير محل الأخرى، بل يقوم كلاهما به من جهتيه.

الثّاني: لوكان الجزء متحقّقًا، ونفرض صحيفةً مركبةً من أجزاء لا تتجزأ، فإذا نظرنا إلى تلك الصحيفة رأينا أحد وجهيها دون الثاني، فأحد الوجهين غير الآخر، ولزم انقسام الأجزاء.

والجواب: أنّ المرئي وغير المرئي إنّما هما النهايتان كما مَرَّ، فلا يلزم الانقسام.

الثالث: إذا فرضنا خطًا من أربعة أجزاء، ووضعنا[5] فوق طرفه الأيمن جزءًا، وتحت طرفه الأيسر جزءًا هكذا، فإذا تحركا معًا على السويّة، فلا بُدَّ من تحاذيها من الأعلى والأسفل، بأن يصل الجزء الفوقاني على متصل الثاني والثالث من الجانب الأعلى، والتحتاني من الأسفل، فيقع المتصل على وسطهما، وطرفاهما على وسط الثاني والثالث، ولزم انقسام الفوقاني والتحتاني والثاني والثالث.

---

(1) في ب: «المنفصلين».

(2) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص186.

(3) [أ: 71/ب].

(4) كذا في النسختين، والصواب: «إحداهما».

(5) [ب: 74/ب].

والجواب: لمَ لا يجوز أن يقعا على نفس المتصل، بأن ينطبقا عليه، لا أن يزيدا عليه؟ وأيضًا لو صحَّ هذا[1] فما الحاجة إلى الخط المركب من أربعة أجزاء، وإلى حركة الفوقاني والتحتاني؛ إذ يكفي أن يوضع جزءٌ على متصل الجزأين، فعُلم أنهم بصدد التعمية والتغليط؛ إذ ذكر المقدمات الغريبة قد تدهش العقل، وتحيِّر الخيال، فيزلّان عن الوقوف على الخطأ.

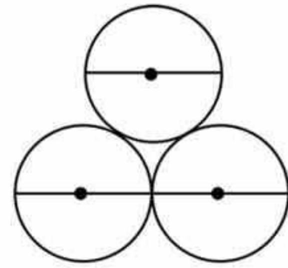
الرابع: نفرض لحجر الرَّحى طوقان؛ عظيمٌ وصغيرٌ؛ فإذا قطع العظيم جزءًا من أجزاءٍ لا تتجزأ، فالصغير إمّا أن يتحرك جزءًا أيضًا، أو أقل من جزءٍ أو أعظم، أو لا يتحرك شيئًا أصلاً، ولا سبيل إلى شيءٍ منها، أما إذا تحرك جزءًا أو أعظم، لزم المحال؛ إذ حركة العظيم أسرع ضرورة، لأنه يتحرك مسافة أطول من مسافة الصغير بأضعافٍ مضاعفةٍ، وإن قَطَعَ أقلَّ من جزء، فقد وُجِدَ شيءٌ أقل من الجزء، فيلزم انقسام الجزء، وإن لم يتحرك شيئًا أصلاً، لزم تفكُّكِ الرَّحى، لأنه متى تحرك[2] بعضه دون البعض، لزم التفكُّكُ ضرورةً، ولو كان كذلك، لوجب تفكُّكِ الرَّحى عند الحركة، والمشاهدة تكذبه.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أن الطوق العظيم يمكن أن يتحرك جزءًا، وذلك لأن الحركة تستدعي امتدادًا، والجزء لا امتداد له.

فإن قلت: الحركة تمكن على جزء ومتَّصل، فلو تحرك الطوق الأعظم جزءًا ومتصلاً، بأن ينتقل من الجزء إلى المتصل أو بالعكس، فالأصغر لا يتحرك مثله ولا أكبر، كما مَرَّ، بل إما أصغر أو لا يتحرك شيئًا أصلاً، فإن تحَّرك جزءًا، فلزم[3] المحال كما ذكرتم. ثمَّ[4] إنَّ الحركة تستدعي امتدادًا، ويبطل أيضًا ما منعتم أن الحركة لا تُمكن على جزء، وإن تحرك أقل من جزء، فقد لزم المطلوب، وإن لم يتحرك أصلاً لزم التفكُّك.

قلت: الحركة المستديرة تتضمن التواءً ما لأجزاء الجسم على أنفسها، دون المستقيمة، والدور المحيط أقرب إلى الاستقامة من المُحاط، فالالتواء في حركة المحاط يكون أشدَّ، فجاز أن تكون مع أقل حركة المحيط التواءٌ منها، لا حركة مكانيَّة، فلزم قسم آخر، وهذا بحث عجيب فافهمه.

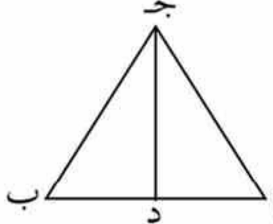
الخامس: لو وُجِدَ الجزء الذي لا يتجزأ، لكان متناهيًا ضرورة، فله حينئذٍ إما حَدٌّ واحد كما هو للكرة، أو حدود كما للمكعب والطبلي[5] وغير ذلك، والثاني هو: المضلَّع، وكلُّ مضلَّعٍ يكون قابلاً للقسمة، لأنَّ ضِلَعَهُ غيره، والأول -وهو: أن يكون له حدٌّ واحدٌ- وهو: الكرة، والكرات إذا انضمَّ بعضها إلى بعض حصل بينهما فُرَجٌ أصغر منها، لأن سَعَةَ الفُرْجَةِ لا يمكن أن تكون بقدر قطر شيء من الثلاث؛ إذ لا يمكن التلاقي بينها على طرفي قطرٍ أصلاً، وإذا لم يكن سعة الفرجة بقدر قطر، تكون الفرجة أصغر من الكرة، فحينئذٍ وُجِدَ شيءٌ أصغر من الجزءِ الذي لا يتجزأ، فيلزم انقسامه.



والجواب: أنَّ ذلك إنَّما يصحُّ في الكرات الجسمية، لأنّها إذا تلاقت يحصل مثلثات من كل ثلاث، أكبر زواياها عند نقطة المماسَّةِ، وتبقى أوساط المثلثات خالية، وأما في الأجزاء فذلك ممتنع؛ إذ لا يكون بين المماسَّين من كل جزأين امتدادٌ؛ ليصير ضلع[6] المثلث، فلا يتحقق المثلث، ولا الخُلُوُّ، وهذا من خواص الجزء الذي لا يتجزأ.

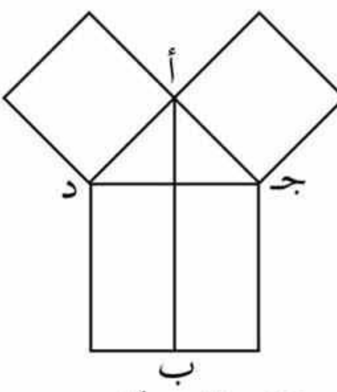
السادس: ما ذكر في الكتاب ظاهر.

قوله: وهذا البرهان مبنيٌّ على انتفاء الجزء، وذلك لأنّه على تقدير تحقُّقِهِ يصير الجزء الوسطاني، إن كان أب مركبًا من عددٍ فردٍ طرفًا لخط جـ د، فيصير مشتركًا بين القاعدتين، لأنَّ ضلع جـ د مشتَرَك بين المثلثين، فيكون طرفه أيضًا مشتَرَكًا بين القاعدتين، فيكون طرفه مأخوذًا مع كل واحدٍ من القاعدتين، فيكون هو مع ما على يمينه مساويًا له مع ما على يساره، فلا يلزم الانقسام.



(1) أي: لو صح هذا الدليل الذي ذكروه في انتفاء الجزء، من حاشية أ.
(2) [أ: 72/أ].
(3) كذا في النسختين، والصواب: «يلزم».
(4) سقط من ب: «ثم».
(5) أي: مثل الطبل، من حاشية أ.
(6) [ب: 75/أ].

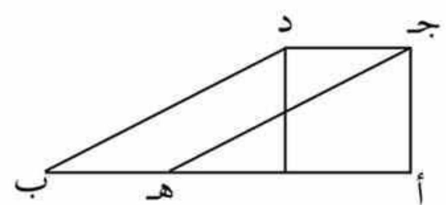
السابع: كلُّ مثلَّثٍ قائم الزاوية كمثلث أ جـ د وزاوية أ قائمة، فمجذور الضلعين المحيطين بزاويته القائمة؛ أي: مربعي الضلعين المحيطين بها، وهما ضلعا أ جـ أ د مجموعًا كمربع وترها، وهو خط جـ د مثاله هكذا.



وهذا الشكل يسمّى بالعروس، وقد يكون لمجذور الوتر؛ أي: لمربع الوتر جذرٌ صحيحٌ؛ أي: ضلعٌ صحيحٌ، كما لو كان أحد الضعلين، مثلاً ضلع أ جـ ستة، والآخر وهو ضلع أ د ثمانية، فإن مجموع مربعيهما مائة، فيكون مربع جـ د ب أيضًا مائة، وجذر المائة عشرة، فيكون[1] الوتر وهو جـ د عشرة، وقد لا يكون لمربّع الوتر جذرٌ صحيحٌ، كما لو كان كل من الضلعين ستة أو ثمانية، فإن كان ستة، يكون مجموع مربعيهما اثنين وسبعين، وجذره أكثر من ثمانية وأقل من تسعة، وإن كان ثمانية فمجموع مربعيهما مائة وثمانية وعشرون، وجذره أكثر من أحد عشر وأقل من اثني عشر، وإذا وقع الكسر في الوتر فقد تجزأ الجزء.

والجواب: أن بيان هذا الشكل أيضًا مبنيٌّ على انتفاء الجزء؛ لأنّه ذُكِرَ في بيانه أنّا نخرج خط أ ب موازيا لضلعي مربع الوتر، فلو كان خط أ ب مركبا من أجزاء لا تتجزأ-وهو مشترك بين القسمين؛ لأنّه فَصْلٌ مُشْتَرَكٌ- فيكون مأخوذًا مع كلٍّ من القسمين، فيكون مربع الوتر مع خط أب مساويًا لمربعين، فيكون مربع الوتر أصغر من المربعين.

الثامن: برهن إقليدس في المقالة الأولى، أنَّ السّطوح المتوازية الأضلاع، كسطحي أ جـ د جـ ب د على قاعدةٍ واحدةٍ، كقاعدة جـ د، وفيما بين خطوطٍ بأعيانها كخطي أ هـ ب جـ د متوازيةٍ، لأنّهما متوازيان متساوية؛ أي: السُّطوح المذكورة متساوية، وأنّه يوجب انتفاء الجزء، لأنَّا إذا فرضنا أحد السطحين كسطح أ جـ د مثلاً من أربعة أجزاءٍ في أربعةٍ، كان المجموع ستة عشر، ونفرض طول الآخر من المشرق إلى المغرب، فيكون مجموع أجزاء الآخر مع كثرته؛ إذ هو من المشرق إلى المغرب مساوِيًا[2] لستة عشر، وهو بَديهيّ الاستحالة.



والجواب: أنَّ ذلك أيضًا مبنيٌّ على انتفاء الجزء، لأنّه على تقدير تحقُّقِهِ، يكون غاية صغر الزاوية أن يكون جزءًا واحدًا، فتكون الحادة الحاصلة من ضلع السطح المنحرف وهو هـ جـ والقاعدة وهي جـ د إذا كانت في غاية الصغر جزءً واحدًا، والحادة هي زاوية هـ جـ د، ولا خفاء أنّه كلما بَعُد الضلعان عن زاوية جـ يصير البُعْدُ بين الخطين أكثر، فإذا وصل ضلع المنحرف -أي: هـ جـ إلى ضلع المربع- يكون البُعْدُ بينه وبين القاعدة أكثر[3] من جزء، وأقلُّهُ أن يكون جزأين، وإذا وصل بهذا المقدار من البعد عن زاوية جـ إلى نصف ضلع المربع، فلا يخفى أنّه إذا بَعُدَ من ضلع المربع بقريبٍ من هذا، ينتهي إلى خط أ هـ ب فلا يجوز ذهابه أكثر من ذلك، فلا يمكن تصوُّرُهُ من المشرق إلى المغرب، وأمّا على تقدير انتفاء الجزء، فجاز أن يكون ذاهبًا من المشرق إلى المغرب، ويكون مقداره كمقدار المربع، لأنّه على تقدير انتفاء الجزء، ينقسم كل سطح فُرِضَ إلى غير النهاية، فَقَدْرُ خردلة يصل من المشرق إلى المغرب.

التاسع: بيَّن إقليدس في المقالة الثانية، أنَّه يمكن أن يُقسم كلُّ خط بحيث يكون ضربُ كلِّهِ في القسم الأصغر، كمربع القسم الأطول، فلو كان الجزء متحقِّقًا، وفرضنا تركُّبَ خطٍ من ثلاثة أجزاء، فإذا قُسِم ذلك الخط على الصحَّةِ، كان أحد قسميه اثنين والآخر واحدًا، وضُرِبَ الكل في الواحد ثلاثة، ومربع الاثنين أربعة، فوجب أن تكون قسمته لا على الصحة، يعني: أحد قسميه أقل من الاثنين، والآخر أكثر من واحد، ويلزم تجزؤ الجزء.

والجواب: أنَّ هذا أيضًا مبنيٌّ على انتفاء الجزء؛ لأنّه استعمل في بيانه تنصيف الخط، وشكل العروس، وقد عرفت أن كليهما مبني على انتفاء الجزء.

---

(1) [أ: 72/ب].

(2) كذا في النسختين، والصواب: «مساوٍ».

(3) [ب: 75/أ].



العاشر: لوكان الجزء الذي لا يتجزأ متحققًا، وفرضنا زاويةً قائمةً، كلٌّ من ضلعيها جزآن هكذا[1]، فإن كان وتر القائمة أيضًا جزأين، كان وتر القائمة كوتر الحادَّة، وذلك محال، لأنَّ وتر الزاوية العظمى، يكون أكبر من وتر الزاوية الصغرى، بيَّنه اقليدس، وإن كان ثلاثة أجزاء، كان أحد أضلاع[2] المثلث كالضعلين الباقيين، وذلك بديهيُّ الاستحالة، فهو حينئذٍ أقل من ثلاثة أجزاء وأكثر من جزأين، ولزم تجزؤ الجزء.

والجواب: إن متصل الأجزاء موجودٌ ذو وضع، لأنّه يمكن أن يشار إليه بالحسّ، فهو إما أن يكون منقسمًا، أو لم يكن، فإن لم يكن، فهو مساوٍ للجزء، وإن كان، فأقلُّهُ جزآن، وحينئذٍ لم لا يجوز أن يكون البعض منقسمًا دون البعض؟ فجاز أن يكون عدَّة أجزاء الأطول مثل عدة أجزاء الأقصر، فجاز أن يكون الوتر جزأين، ومع ذلك يكون أطول من كل من الضلعين، وجاز أن يكون ثلاثةً وأقصر من مجموع الضلعين، وذلك لأنَّ كلَّ مربَّعٍ يكون من أجزاء لا تتجزأ، يكون عدَّة أجزاء القطر كعدة أجزاء الضلع، مع كون القطر أطول، وهذا حلٌّ آخر لما بيَّنوا بتنصيف الخط وشكل العروس، وذات وسطٍ وطرفين.

فهذه هي أقوى الدلائل المذكورة من جهة الفلاسفة. والشُّبَهُ التي أوردناها عليها -غير الشبهتين الأوليين، وهما: أن الملاقاة والاتصال لم لا يجوز أن يكون بالنهاية؟- بديعةٌ.

واحتجَّ مثبتو الجزء بوجوه:

الأول: لا بُدَّ وأن يكون شيء من الحركة حاصلاً في الزمان الحاضر، وإلا يلزم أن لا تكون الحركة متحقِّقةً في الخارج أصلاً، لأنّه إذا لم يكن شيء منها في الزمان الحاضر، لا يكون في الماضي ولا في المستقبل، لأنَّ الماضي حالاتٌ قد مضت، والمستقبل حالاتٌ آتيةٌ، فلو لم يكن في الحال شيءٌ، لما كان في الماضي والمستقبل شيء، ويلزم انتفاء الحركة بالكليَّةِ، وإذا كان شيء من الحركة حاصلاً في الزمان الحاضر، يلزم أن لا يكون ذلك الشيء منقسمًا وإلا لما كان حاضرًا، لأنّه حينئذٍ يكون بعضه سابقًا على البعض، لأنَّ أجزاء الحركة لا توجد معًا، وإذا كان بعضه سابقًا على البعض، لما وُجِدَ في الحال مجموعُهُ بل بعضه، وإذا لم يكن منقسمًا، يلزم تحقُّقُ الجزء في المسافة، لأنَّ الحركة منطبقة على المسافة[3]، ففي مقابلة كل جزء منها جزءٌ من المسافة غير منقسم.

وجوابه: ما مَرَّ في فصل الحركة، أنكم إن أردتم بالقسمة: القسمةَ الوهميَّةَ سَلَّمنا أنّه منقسم.

قوله: حينئذٍ يلزم أن لا يكون الحاضر حاضرًا، قلنا: لا نُسَلِّمُ ، وإنَّما يلزم أن لو كانت القسمة فكيَّةً، وإن أردتم القسمة الفكيَّة سَلَّمنا أنّه غير منقسم، لكن لا نُسَلِّمُ تحقُّقَ الجزء، وإنَّما يلزم ذلك أن لو لم يكن منقسمًا بالوهم.

الثاني: إذا وضعنا كرةً حقيقيَّةً على سطحٍ مستوٍ، فموضع الملاقاة من الكرة يلزم أن يكون غير منقسم؛ إذ لو كان منقسمًا، لكان على سطح الكرة خطٌّ مستقيمٌ، لأنَّ ذلك الموضع منطبق على سطحٍ مستوٍ، فلو كان منقسمًا، يلزم تحقق الخط على ظاهرها، فيلزم أن تكون الكرة مُضَلَّعَةً، هذا خلف، وإذا كان موضع الملاقاة غير منقسم، فقد وُجِدَ الجزء، فإذا أدرنا الكرة على سطح زالت تلك الملاقاة، وحصلت الملاقاة بنقطة أخرى متصلة بالنقطة الأولى، حصل جزءٌ آخر، وعلى هذا إلى أن تُتِمَّ دورتها، وحصلت دائرة على ظهر تلك الكرة، لزم تركب تلك الدائرة من أجزاء لا تتجزأ، وإذا كان الخط مركَّبًا من أجزاءٍ لا تتجزأ، كان السطح مركبًا من الخطوط، والجسم من السطوح، لأنّه إذا تركَّبَ الخطُّ من أجزاء لا تتجزأ يتحصل من اجتماع خطين سطح، ومن اجتماع سطحين جسم، وحينئذٍ يلزم تركُّبُ الكل من أجزاء لا تتجزأ.

فإن قلت: سَلَّمنا أن موضع الملاقاة من الكرة[4] غير منقسم بالفكِّ، لكن لم لا يجوز أن يكون منقسمًا بالوهم والفرض؟ وحينئذٍ لا يلزم الجزء.

قلت: القسمة بأي وجهٍ كان لا بُدَّ وأن يكون فيه جزآن في نفس الأمر، وإلا لما كان الوهم والفرض صادقًا، وحينئذٍ يلزم الخط في نفس الأمر.

---

(1) يعني: أن الجزء الفوقاني مع الجزء التحتاني يكوّن ضلعًا واحدًا، ومع الجزء الآخر ضلعًا واحدًا أيضًا، فحينئذٍ علم أن الأجزاء بحسب الظاهر ثلاثة، وبحسب الاعتبار أربعة ، من حاشية أ.

(2) [أ: 73/أ].

(3) [ب: 76/أ].

(4) [أ: 73/ب].



فإن قلت: لا نُسَلِّمُ إمكان الكرة الحقيقية، وهي: أن لا يكون على ظاهرها خطٌ مستقيم أو سطحٌ مستوٍ أصلاً، لأنَّه حينئذٍ يكون مضلَّعًا لا كرةً، ولا نُسَلِّمُ إمكان السطح المستوي بحيث لا يكون فيه خشونةٌ، ولا نُسَلِّمُ أنَّ [ما][1] بين كل نقطتين ليس خطًّا.

قلت: الكرة ما تقتضيه طبيعة البسيط كالماء والهواء، والبسيط موجود، فكيف يكون وجود الكرة ممتنعًا والسطح المستوي ممكن؟ وهو أن لا يكون فيه خشونةٌ أصلاً؛ إذ لو كان كل سطح خشنًا، لزم تعاقب أجسامٍ غير متناهيةٍ في قدر خردلةٍ، وذلك لأنَّ الخشونة للزاوية الجسميَّةِ، والزاوية لا بُدَّ لها من سطحٍ أو سطوحٍ، فمن تلك السطوح إن وُجِدَ مستوٍ فقد حصل المراد، وإن لم يوجد فيكون لخشونةٍ أخرى، وعلى هذا لزم التعاقب[2].

فإن قلت: سَلَّمنا إمكان الكرة والسطح، لكن إمكانهما لا يوجب إلا إمكان الجزء، وأنتم في بيان تحقُّقه.

قلت: لمَّا وجب تركُّبُ المقادير من أجزاء لا تتجزأ على تقدير وقوع هذا الممكن في نفسها -لا أنَّه نشأ من هذا التقدير- وجب أن يكون في نفس الأمر كذلك؛ إذ لو لم يكن كذلك، وقد لزم على تقدير هذا الممكن، فيلزم أن يكون التقدير الممكن مستلزمًا لانقلاب ما هو ممتنع، أو ليس بواجب واجبًا، وهو محال؛ إذ التقدير الممكن لا يستلزم محالاً.

أو نقول: الدَّعوى ههنا بطلان مذهبكم وجواز الجزء مفيدٌ لهذا الغرض، وليس بين كل نقطتين خطٌّ، لأنَّ الملاقاة آنيةٌ، فبين آنِ الملاقاة الأولى وآنِ الملاقاة الثانية، يمتنع أن يكون زمانٌ[3]، وإلا لكانت الكرة في ذلك الزَّمان إمَّا في الملاقاة الأولى، أو في الملاقاة الثانية، أو في ملاقاة أخرى، أو لا تكون ملاقية لشيءٍ من السطح، والأقسام بأسرها باطلة؛ إذ الكرة على التقادير الثلاثة الأُوَلِ، يلزم أن لا تكون بين الملاقاتين، لأنَّها إن كانت في الملاقاة الأولى أو الثانية فظاهر، لأنَّها حينئذٍ لا تكون بينهما، وإن كانت في ملاقاةٍ أخرى، فأيضًا لا تكون بين الملاقاتين مطلقًا، بل في الملاقاة الثانية، وعلى التقدير الرابع -وهو: أن لا تكون ملاقيةً للسطح- وحينئذٍ يلزم أن تكون منفصلةً عن السطح، والمقدَّرُ خلافه؛ إذ التقدير أنَّها على السطح، وإذا لم يكن بين الآنين زمان تتالى[4] الآنات، ويلزم منه تتالي النقاط، لكون الزمان والحركة والمسافة متطابقة.

الثالث: إذا تحرك خطٌّ بطرفه على خط أو سطح حتى انتهى إلى آخره، ماسَّ بطرفه كليَّةَ الخطِّ، وطرف الخط نقطة، فالخط المتحرك عليه مركَّب من نقطٍ متتاليةٍ، ويلزم منه تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ وجود الخطِّ بدون محلِّه وهو: السطح، وحينئذٍ لا يلزم وجود النقطةِ بالفعل.

قلت: إذا كان الخط موجودًا، كان طرفه موجودًا، سواء كان مع غيره أو منفردًا.

الرابع: النقطة شيء ذو وضع غير منقسم، فإن كانت مستقلَّةً بذاتها فهي الجزء، وإن لم تكن مستقلَّةً بذاتها كان محلُّها غير منقسم؛ إذ لو كان محلُّها منقسمًا لزم[5] انقسامها، لأنَّ الحالَّ ينقسم بانقسام المحلِّ ضرورة، وحينئذٍ يلزم الجزء.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ تحقُّقَ النقطة في الخارج، بل وجودها ذهنيٌّ.

قلت: النقطة طرف الخط الموجود بالفعل، وطرف الموجود بالفعل موجودٌ، وأيضًا لو لم يكن طرفه موجودًا لكان غير متناهٍ، والكلام في الخط المتناهي، وههنا بحث، وهو: أنَّ محلَّ النقطة إنَّما هو الخط؛ إذ هي طرفه لا الجسم، فلا يلزم تحقُّقُ الجزء في الجسم.

الخامس: لو لم يكن الجزءُ موجودًا لكان الجسم مركبًا من أجزاءٍ غير متناهية، وحينئذٍ لما أمكن قطعة في زمان متناهٍ، واللَّازم بيِّنُ الفساد، ولما لحق السريعُ البطيءَ؛ لكون ما بينهما مركبًا من أجزاء غير متناهية.

وأجابت الفلاسفة: بأن هذا إنَّما يلزم أن لو كانت الأجزاء الغير المتناهية موجودةً بالفعل، أما إذا كانت بالقوة فلا.

قلنا: إذا كانت الانقسامات ممكنة إلى غير النهاية، كانت الأقسام حاصلةً بالفعل إلى غير النهاية، لأنَّ انقسام الشيء إنَّما يمكن إذا كان أحد نصفيه مغايرًا للآخر في نفس الأمر؛ إذ لو لم يكن كذلك لما أمكن الانقسام ضرورةً، وإذا ثبتت المغايرة في نفس الأمر، ثبت التَّعدُّدُ في نفس الأمر، ولزم كونها حاصلة بالفعل؛ إذ لا معنى بكونها حاصلةً بالفعل كونها منفكةً.

---

(1) زيادة من المحقق ليستقيم الكلام.

(2) أي: لزم التعاقب في الأجسام، لأن تعاقب السطوح مستلزم لتعاقب الأجسام؛ إذ هي محالُّ السطوح، من حاشية أ.

(3) [ب: 76/ب].

(4) كذا في النسختين، والصواب: «تتتالى».

(5) [أ: 74/أ].



هذا الجواب مخصوص بهذا الكتاب.

وأجاب عنه المتكلمون: بأن طرف الخط المتحرك على الجسم يلقى أبدًا من المتحرك عليه شيئًا غير ما لَقِيَهُ قبل، وإذا ثبتت المغايرة ثبت التَّعدُّدُ، كما مَرَّ.

واستدلَّ أهل السنَّةِ على تحقُّقِ الجزء، بأنّه لو لم يكن متحقِّقًا، يلزم أن يكون كل جسمٍ منقسمًا إلى غير النهاية، فيلزم أن يكون أجزاء الخردلة كأجزاء الجبل، وهو محال.

وللخصم أن يقول: إن أردتم بقولكم يلزم أن يكون أجزاء الخردلة كأجزاء الجبل، أن يكون كلاهما غير[1] متناه فذلك مُسَلَّمٌ، ومذهبٌ لنا، فلم قلتم إنَّه محال؟ وإن أردتم به أن أجزاءها كأجزائِه في العدة، فلا نُسَلِّمُ لزوم هذا، لأنَّ الجبل لما كان أضعافًا مضاعفةً للخردلة، كانت أجزاؤه أيضًا كذلك بالنسبة إلى أجزائها، فمن أين لزم المساواة؟

هذا تقرير أحوال الفريقين مع ما سنح لنا.

والحقُّ أنَّ الجزء الذي لا يتجزأ موجودٌ، لأنَّ تجزئة الجسم لا تخلو من أن تنتهي إلى جزء ليس له امتداد في شيء من الجهات أصلاً، أو لا تنتهي، فإن انتهت فقد وُجِدَ الجزء، لأنّه حينئذٍ لا يمكنه الانقسام، وإن لم تنته، بل يوجد لكل جزءٍ امتدادٌ ولنصفه ونصف نصفه، وعلى هذا إلى غير النهاية، فيلزم أن يكون الجسمُ مركبًا من أجزاء غير متناهية، لكل منها امتدادٌ، ولا شكَّ أن انضمام امتدادات غير متناهية يوجب امتدادًا غير متناهٍ، لأنَّ انضمام كل امتداد يوجب زيادةً على ما قبله، فإذا كانت الزيادات غير متناهية، كان الحاصل أيضًا غير متناهٍ، فيلزم أن يكون مقدار الجسم الصغير كخردلة -مثلاً- غير متناهٍ، وهذا محال، وإذا كان هذا القسم محالاً تعيَّن القسم الأول، وهو أن يوجد جزءٌ ليس له امتداد في شيءٍ من الجهات أصلاً، وهو الجزء.

فإن قلت: الخط المتناهي إذا زيد على نصفه نصفُ نصفِهِ، وعلى الحاصل نصفُ الزائد، وعلى هذا لا يصير بقدر ذلك الخط، فضلاً عن أن يصير غير متناهٍ.

قلت: لا نُسلِّمُ إمكان التناصف إلى غير النهاية، وإنَّما يمكن أن لو لم يكن الجزء، هو عين النزاع.

فإن قلت: سَلَّمنا أنَّه إذا لم يكن له[2] امتدادٌ لا ينقسم بالفكِّ والقطع، لكن لم قلت: إنَّه لا ينقسم بالفَرَضِ والوهم، وحينئذٍ لا يكون جزءًا؟

قلت: فرض الانقسام وتوهُّمه فيما ليس له امتداد في نفس الأمر أصلا كاذبٌ، فلا عبرة به، وذلك لأنَّ كلَّ قسمةٍ فُرِضَت، فهي إن كانت حقةً، فلا بُدَّ وأن يكون هناك امتدادٌ، وإلا لما تحققت الاثنينية، والقسمة فيما ليس فيه امتدادٌ أصلاً يمتنع أن تتحقَّقَ فيه القسمة، وهذا مما يُسَلِّمه الخصم، لما يجيء في بحث الهيولى أنّهم قالوا: إن القسمة الوهميَّة أو الفرضيَّة توجب اثنينية، كيف وهذا أمرٌ ضروريٌّ؟

ويمكننا أنْ نستدلَّ على تحقُّقِ الجزء بوجوه أخر:

فالأول: قد بَيَّنَّا في بحث الزمان، أنَّ الزمان عبارةٌ عن آناتٍ متتالية بيانًا كافيًا، وإذا كان الزمان آنات متتالية يلزم تركُّب الجسم من أجزاء لا تتجزأ، لأنَّ الزمان منطبق على الحركة، والحركة على المسافة، فلو تركَّب واحدٌ منها من أجزاء غير منقسمة، لزم تركب الآخرين أيضًا منها، فلو كان الزمان من الآنات -وهي غير منقسمةٍ- يلزم أن تكون الحركة والمسافة أيضًا كذلك، ولزم تركب المسافة من أجزاء لا تتجزأ، وهو المطلوب.

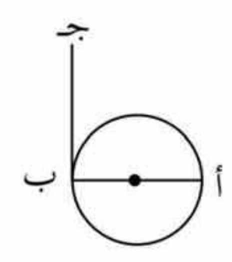
الثاني: إذا ماسَّ خطٌّ طرف خطٍ آخر، ثمَّ فرضنا حركته حتى زالت المماسَّةُ، وحصل التقاطع معه، فلا بُدَّ من نقطة هي أول نقطة التقاطع، وهذا ضروري، لأنَّ التقاطع لمَّا حدث بعد أن لم يكن، فلا بُدَّ له من أول، وحينئذٍ يكون القدر المفصول من الخط غير منقسم، وإلا لكان التقاطع على مقسمه قبل أوّل التقاطع، هذا خلف، فتحقق الجزء.

---

(1) [ب: 77/أ].

(2) [أ: 74/ب].





الثالث: بيَّن إقليدس -في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة- أن الزاوية[1] الحاصلة من العمود الخارج كعمود جـ ب من طرف قطر الدائرة -وهو قطر أ ب والخط المحيط- أصغر الزوايا الحاصلة بين العمود والقطر، فلا يمكن أقل منها، وقد تحقق الجزء.

والحقُّ أنَّ تحقُّقَ الجزءِ ضروريٌّ، وإلا يلزم انقسام رأس إبرةٍ -مثلاً- إلى أقسام غير متناهية، كل قسم منها ينقسم إلى غير النهاية، وهذا بَديهيُّ الاستحالة.

هذا غاية تقرير الحقِّ، وتبيين الصدق في هذا المطلوب، والحمد لله رب العالمين.

[الفصل الثالث: في الهيولى]

قال: «الفصل الثالث: في الهيولى ...»، إلى آخره.

أقول: الهيولى على الإطلاق هي: محلُّ الصورة الجوهريَّةِ، وهي أربعة أقسام:

الهيولى الأولى: وهي: جوهر غير جسم، محلٌّ للمتصل بذاته.

والهيولى الثانية: وهي: جسمٌ قام به صورة، كالأجسام بالنسبة إلى صورها النوعيَّةِ.

والهيولى الثالثة: وهي: الأجسام مع صورها النوعية التي صارت محلاً لصورٍ أخر، كالخشب لصورة السرير، والطين لصورة الكوز.

والهيولى الرابعة: هي: أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً لصورة، كالأعضاء لصورة البدن، وأجزاء البيت لصورته.

والهيولى الأولى: جزء الجسم من حيث هو الجسم، والثانية: نفس الجسم، والثالثة والرابعة: فالجسم جزءٌ لهما.

ثمَّ اختلفوا في الهيولى الأولى؛ فذهب من نفى الجزء الذي لا يتجزأ -وهو: جمهور الفلاسفة- إلى أنَّها متحقِّقة، وقال من أثبته -وهم: المِلِّيُّون وطائفة من الحكماء المتقدمين- إنها غير متحقِّقةٍ.

وتحقيق قول الفلاسفة: أنَّهم زعموا أن في الجسم شيئًا غير جسم، هو محلُّ صورة الجسم التي هي المتصل بذاته، نسبته إليها نسبة التراب إلى المَدَرِ، والرماد إلى الخشب[2].

وقال الغزالي[3] في المقاصد[4]: الرماد هيولي الخشب، والنطفة هيولي الصورة الإنسانية.

وفيه نظر؛ لأنَّ الرماد والنطفة جسماني، والهيولى الأولى ليس بجسم، ولأنَّهما منفكّان عن الصورة، والهيولى الأولى لا تنفكُّ عنها باتفاق الفلاسفة، كما صرَّحوا في كتبهم، والعجب أنَّ الغزاليَّ أيضًا صرَّح بذلك في المقاصد[5] بعد ما ذكر ذلك بقليل.

وقال المِلِّيُّون: سَلَّمنا أنَّ في الجسم شيئًا نسبته إلى صورته -التي هي المتَّصلُ بذاته- نسبة التراب إلى المدر[6]، لكن لا نُسَلِّمُ أن المتصل بذاته جوهرٌ آخر مغايرُ الذات لذات ذلك الشيء، بل هو المادَّةُ مع اعتبار الاتصال.

---

(1) [ب: 77/ب].

(2) [أ: 75/أ].

(3) هو: أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي الشافعي (توفي: 505هـ)، حجة الإسلام، الفقيه، الأصولي، المتكلم، الفيلسوف، الصوفي الكبير، صاحب التصانيف، والذكاء المفرط. تفقه ببلده أولاً، ثم تحول إلى نيسابور، فلازم إمام الحرمين، فبرع في الفقه في مدة قريبة، ومهر في الكلام والجدل، حتى صار عين المناظرين، قال ابن السبكي: ثم إن الغزالي قدم نيسابور، ولازم إمام الحرمين وجد واجتهد، حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصلين والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك، ... وصنف في كل فن من هذه العلوم كتبا أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها، من كتبه: «إحياء علوم الدين»، و«تهافت الفلاسفة»، و«الاقتصاد في الاعتقاد»، و«محك النظر»، و«معارج القدس في أحوال النفس»، و«المستصفى من علم الأصول»، و«المنخول من علم الأصول»، و«الوجيز» في فروع الشافعية، و«أسرار الحج»، و«فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، و«عقيدة أهل السنة»، و«ميزان العمل»، و«المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» وغيرها، وله كتب بالفارسية، انظر ترجمته في:

- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي و عبد الفتاح محمد الحلو ، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع ، ط. 2، 1413هـ، ج6، ص191 وما بعدها.

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج13، ص322 - 346.

- الزركلي، الأعلام، ج7، ص22 - 23.

(4) الغزالي، محمد بن محمد. مقاصد الفلاسفة، تحقيق: محمد بيجو، دمشق، مطبعة الصباح، ط. 1، 1420هـ، 2000م، ص66.

(5) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مرجع سابق، ص67.

(6) في ب: «المدار».

هذا هو تحقيق رأي الفريقين.

فهذا الخلاف بالحقيقة ممكن في سائر أقسام الهيولى، لأنَّ الكلَّ يسلمون تلك المحال، وينكرون كون صورها جواهر أخرى[1] مغايرة الذات لذات ذلك المحلِّ، وهذا أقرب إلى الحقِّ كما ستعلم في هذا الفصل.

واحتجَّت الفلاسفة على تحقُّقِ الهيولى، بأنَّه لمَّا ثبت انتفاء الجزء الذي لا يتجزأ، لزم تركُّب الجسم من الهيولى والصورة، لأنَّ كل جسمٍ فُرِضَ، فلا بُدَّ وأن يوجد هناك جسم واحد بالاتصال قابل للفصل والوصل، وكلما كان كذلك، كان الجسم مركبًا من الهيولى والصورة.

أمَّا الأول: وهو: أنَّ كلَّ جسم فُرِضَ فلا بُدَّ وأن يوجد هناك جسم واحد بالاتصال قابل للفصل والوصل، فلأنَّ كلَّ جسمٍ وُجِدَ فلا يخلو من أن يكون واحدًا بالاتصال -أي: لا يكون له مَفْصِلٌ بالفعل- أو لا يكون واحدًا بالاتصال، فإن كان واحدًا بالاتصال[2] -وهو قابل للفصل بأحد وجوه القسمة كما بَيَّنَّا في نفي الجزء، أنَّه يمتنع عدم الانقسام- فقد حصل جسم واحد بالاتصال قابلٌ للفصل، وإن لم يكن واحدًا بالاتصال، بل يكون ذا مفاصل، فأجزاؤه التي تكون بين مفاصله، إمَّا أن تكون غير منقسمة في شيء من الأبعاد الثلاثة بوَجْهٍ من وجوه القسمة، أو تكون منقسمة في جميع الأبعاد، والأولُ محال، لما بَيَّنَّا في انتفاء الجزء، فتعيَّن أنَّها منقسمة في الأبعاد الثلاثة بوجه من وجوه القسمة، وحينئذٍ وُجِدَ جسم واحد بالاتصال قابل للفصل، فثبت أنَّ كل جسم فُرِضَ فلا بُدَّ وأن يكون هناك جسم واحدٌ بالاتصال قابل للفصل والوصل.

وأمَّا الثاني: وهو: أنَّه كلما كان كذلك، كان الجسم مركبًا من الهيولى والصورة، فلأنَّ المتَّصل المحسوس في الجسم من حيث هو المتصل، لا يقبل الاتصال والانفصال قبولاً، هو بعينه يكون موصوفًا بالأمرين؛ إذ هو لا يبقى مع الانفصال، وعند عَوْدِ الاتصال لا يعود، لامتناع عود المعدوم، بل إنَّما يعود مثله، والقابل يجب أن يكون مع المقبول، فالمتصل بذاته ليس قابلاً لهما، فقابلهما غيره، ففي الجسم أمران؛ المتصل بالذَّات، وهو الصورة الجسمية، وقابلُ الاتصال[3] والانفصال، وهو الهيولى.

وهذا هو تقرير قول الفلاسفة بزيادة توضيحٍ وتحقيقٍ.

واعترضوا على أنفسهم، بأنَّه ما لزم من دليلكم[4] إلا القسمة الوهميَّةَ أو الفرضيَّةَ، فلم لا يجوز أن يكون أجزاء الجسم أجسامًا صغارًا لا تقبل القسمة إلا بالفروض والأوهام أو باختلاف عرضين، كما في البُلْقَةِ، كما هو مذهب ديمقراطيس وأصحابه، ومطلوبكم[5] إنَّما يتمُّ بالقسمة الفكِّيَّة؛ لأنَّ المتصل بذاته قابل للفصل بالوهم والفرض، وإنَّما لا يقبل الفكِّيَّة، وأيضًا ليس كل جسم قابلاً للفصل؛ لما ذهبتم إلى أن مُحَدِّدَ الجهات لا يقبل الفصل، لأنَّ الفصل لا بُدَّ فيه من حركة من جانب إلى جانب، فيكون الجانب والجهة متحقِّقًا بدون المحدِّدِ، فلا يكون المحدِّدُ محدِّدًا، والمحدِّدُ عندهم الفلك التاسع.

وأجابوا عن الأول: بأن القسمة الفرضية أو الوهمية أو غيرهما تُحدِثُ اثنينيةً، تكون طبيعةُ كلِ واحد منهما مثل طبيعة الآخر، ومثل طبيعة الخارج عنهما الموافق لهما في النوع. أمَّا الاثنينية؛ فلأنَّها لو لم تكن، لما تحقَّقت القسمة الحقيقية، وأما الموافقة، فلأنهما لو تخالفا، لما كان ذلك الجسمُ واحداً بالاتصال، بل كان له مفصل، والتقدير بخلافه. وأيضًا قد يوجد ذلك في الأجسام كما في البسائط وغيرها، وكذا موافقة الخارج توجد في البسائط وفي غيرها، إن وجد فذاك، وإن لم يوجد فلا يضرُّنا ذلك، لأنَّا نبيِّنُ أنَّه متى ثبت الهيولى في جسم من الأجسام ثبت في الكلِّ، وإذا كانت طبيعة كل واحد منهما مثل طبيعة الآخر ومثل طبيعة الخارج، يجوز الانفكاك بينهما، لأنَّ الأشياء المتوافقة في الطبيعة، يصحُّ بين كل اثنين منها ما يصح بين كل اثنين آخرين، فإذن يصحُّ بين المتصلين مما يصحُّ بينهما وبين الخارج من الانفصال، وبين المنفصلين ما صحَّ بين المتصلين من الاتصال، فصحَّ الانفكاك بين المتَّصلين، اللهم إلا لمانعٍ خارجيٍّ زائل؛ إذ لو كان لازمًا طبيعيًا لهما كان نوع تلك الطبيعة في شخصه[6]، وحينئذٍ يكون بحسب الذات قابلا للفكِّ.

---

(1) في ب: «أخر».

(2) [ب: 78/أ].

(3) في ب: «للاتصال».

(4) أي: دليلكم الذي أورتم لإثبات الهيولى، من حاشية أ.

(5) [أ: 75/ب].

(6) [ب: 78/ب].



وأجابوا عن الثاني: بأنَّ طبيعة الصورة الجسمانية في جميع الأجسام واحدةٌ، لأنَّها المتصلُ بذاته، وهو في جميع الأجسام بمعنى واحد، فإذا وُجِدَ في بعض الأجسام محتاجًا إلى المحلِّ، عُلِمَ أن طبيعتها غير مستغنية عن المحلِّ؛ إذ لو كانت مستغنيةً كان هذا لازمًا لذاتها حيث وُجِدَت، وإذا كان محتاجًا إلى المحلِّ، فحيث يوجد تكون في المحل، ففي المحدِّدِ وغيره أيضًا تكون كذلك، وهو المطلوب.

هذا ما ذكروه، وفساده واضح، لأنَّ مرادهم بالصورة الجسميَّةِ إن كان هو الاتصال، أو هيئة الاتصال، أو الامتدادات الثلاثة، سَلَّمنا عدم قبول الانفصال والاتصال، لأنَّ هذه الأشياء لا تبقى مع الانفصال؛ لكن لم لا يجوز أن يكون القابل محلَّ هذه الأشياء، وهو: الجسم؟ وإن كان المراد محلَّ هذه الأشياء، فلا نُسَلِّمُ عدم قبوله الانفصال والاتصال، لما عُرِفَ أنَّ محلَّها الجسم، وإن كان المراد هو المحلُّ مع اعتبار شيءٍ منها كالمتصل؛ إذ هو المحلُّ مع اعتبار الاتصال، وهو الظاهر من كلامهم، فعدم قبول هذا المجموع مُسَلَّمٌ؛ إذ المجموع من الشيء والصفة لا يبقى مع ورود ضد تلك الصفة عليه، لكن لم لا يجوز أن يكون القابل ذات المحل؟ وهو الجسم، كزيد المأخوذ مع الكتابة، فإنَّه لا يبقى المجموع مع ورود عدم الكتابة، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون زيدٌ قابلاً لعدم الكتابة.

وأيضًا قولهم: الصورةُ محتاجةٌ إلى المحلِّ، فيه فسادٌ واضح، لأنَّها لو احتاجت إلى المحلِّ لكانت عرضًا لا جوهرًا[1]. واعتقادهم أنَّها جوهر.

وأيضا يلزم أن لا يكون محلُّها هيولى[2]، بل يكون موضوعًا، فيبطل اعتقادهم في الهيولى والصورة. وبعضهم أراد دَرْءَ هذا الاعتراض، فقال: الصورة تحتاج في تعيُّنها إلى الهيولى لا في وجودها، وما عَلِمَ أنَّها متى احتاجت في التَّعَيُّن، احتاجت في الوجود أيضًا، لأنَّ التَّعَيُّن لازم للوجود، والاحتياج في اللازم يستلزم الاحتياج في الملزوم، وإذا لم تكن محتاجًا إلى المحلِّ فلا يتمُّ دليلهم، ويَرِدُ عليهم المحدِّدُ وغيره من الأجسام.

وأيضًا يرد على حجَّتهم أن يُقال: لم لا يكفي أن يُقال: إنَّ المتصل بذاته غير قابل للفصل؟ فيكون شيء آخر قابلاً له. ولا نُسَلِّمُ أنَّه ليس بقابل للفصل والوصل، أمَّا الوصل فظاهر؛ لأنَّه مأخوذ معه، وأما الفصل فكذلك، لأنَّ المتَّصل بذاته ذو مقدار لذاته، وما هو كذلك يكون قابلاً للفصل، إذا المقدار من حيث هو قابلٌ للفصل.

قوله: لأنَّه لا يبقى مع الفصل.

قلنا: عدم بقائه لا يوجب كونه غير قابل له، وإنَّما يوجب أن لو كان الفصل وجوديًّا، أما إذا كان عدميًّا فلا، وذلك لأنَّ الممكن قابل للعدم مع أنَّه لا يبقى مع العدم. وأيضًا لو كان الجسم مركبًا من الهيولى والصورة، لكان مركبًا من جسمين، ويلزم تركُّبُ الجسم من أمورٍ غير متناهية.

وإنَّما قلنا: إنَّه يلزم تركُّبه من جسمين، لأنَّ الصورة لكونها ذاهبةً في الجهات، والهيولى لكونها حاملةً لها، كلتاهما منقسمةٌ في الأبعاد، مشارٌ إليهما بالحسِّ، وما هو كذلك فهو جسم، فالهيولى والصورة جسمان، فلو كان الجسم مركبًا من الهيولى والصورة، يلزم أيضًا تركُّبهما من جسمين آخرين، ولزم اللاتناهي.

والحق[3] أنَّ حقيقة الجسم هي: المادَّةُ المتصلة الأجزاء فقط؛ إذ يكفي في تحقُّقِ ذات الجسم هذا المقدار.

[الفصل الرابع: في الصورة النوعية]

قال: «الفصل الرابع: ...»، إلى آخره.

أقول: قد مَرَّ في صدر الكتاب أنَّ الصورة النوعية هي: الجوهر الحالُّ الذي يكون مبدأً لآثار النوع.

واستدلُّوا على تحقُّقِها، بأنَّا نجد الأجسام مختلفة في قبول الأعراض وحصول الأعراض، فإنَّ بعضها حارَّةٌ، وبعضها باردةٌ، وبعضها يابسة، وبعضها رَطْبَةٌ، وبعضها يقبل شيئًا دون البعض الآخر، فإن الأرض لا تقبل صفة السماء، ولا السماء صفة الأرض، وكذلك غيرهما من الأجسام.

---

(1) [أ: 76/أ].

(2) الفرق بين الهيولى والموضوع هو: أن المحل إما أن يكون مقوِّمًا لحاله؛ أي: لا يتمكن تحقق حاله بدونه أو لا يكون، فإن كان مقوِّمًا، يسمى موضوعًا، كا الجسم بالنسبة إلى الأعراض، وإن لم يكن مقوِّمًا، يسمَّى هيولى ، من حاشية أ.

(3) [ب: 79/أ].



وإذا كانت الأجسام مختلفةً في هذه المعاني، وجب أيضًا اختلافها في معاني أُخَرَ، وإلا لزم الترجُّحُ بلا مرجِّحٍ. وتلك المعاني لا يجوز أن تكون أعراضًا، وإلا احتاجت إلى معانيَ أُخَرَ، وتسلسل، بل تكون جواهر، وتلك الجواهر تكون غير الصور الجسمية، لأنها مشتركة بين جميع الأجسام، فلا تكون موجبة للمختصّات من الأعراض، فقد وُجِدَت في الأجسام جواهر أخر مبدأٌ للآثار المختصة، وهي الصور النوعية. هذا ما ذكروه.

وفيه بحث؛ إذ اختلاف الأجسام بالصور النوعيَّة أيضًا يوجب اختلافها بصور أُخَرَ، وإلا يلزم الترجح بلا مرجح، كما ذكروا بعينه.

فإن قلت: اختلاف الأجسام بالصورة النوعية، إنَّما يكون بسبب اختلاف الصور السابقة المُعدَّةِ لقبول الصور اللاحقة، كما أنَّ حصول الصورة الهوائية يجعله قابلاً للصورة المائيَّةِ، وبالعكس، واختلاف الأفلاك بالصور النوعيَّةِ[1] إنَّما يكون بسبب اختلاف موادِّها بالماهيَّةِ.

هذا جواب سؤال مقدَّر، وهو أن يقال: لوكان اختلاف الأجسام بالصور النوعية للصور السابقة، يلزم أن يكون اختلاف الأفلاك بالصور النوعيَّةِ؛ إذ لكل منها طبيعةٌ وخاصيةٌ أخرى وحيِّزٌ طبيعي لصورٍ سابقةٍ على ذلك[2] الصور، ويلزم جواز الكون والفساد على الأفلاك بخلع صورة واكتساء صورة، وهذا محالٌ عندكم.

فأجاب: إن اختلاف الأفلاك بالصور النوعية، لاختلافها بالموادِّ ماهيَّةً.

قلت: حينئذٍ لِمَ لا يجوز أن يكون مثل ذلك في الكيفيات؟ بأن تكون الكيفيات السابقة مُعِدَّةً للجسم لقبول كيفياتٍ لاحقةٍ، فلا تحتاج حينئذٍ إلى الصور النوعية، كما تكون الحرارة العارضة موجبةً -مثلاً- لحصول الصفة الهوائيَّةِ من الرِّقةِ والخِفَّةِ والاعتدال بالحرارةِ والبرودةِ العارضةُ لصفة المائية، والظاهر أنَّ الماء إنَّما يصير هواءً بالحرارة الموجبةِ لتلك الصفات، والهواء نارًا أيضًا بذلك، إذا اشتدت الحرارةُ واليبوسة والخِفَّةُ، كما يصير هواء الكير نارًا بإلحاح النَّفْخِ، وبالعكس، إذا حصلت البرودة ولزمت الكثافة والثِّقل إلى أن ينزل إلى التراب، فلا حاجة إلى شيء آخر. وهذا ظاهرٌ بيِّنٌ يعرفه كل منصف غير مقلد.

[الصحيفة الثانية: في الجواهر الروحانية]

[الفصل الأول: في حقيقة النَّفس الإنسانيَّة]

قال: «الصحيفة الثانية: ...»، إلى آخره.

أقول: قد مَرَّ أن مراد الفلاسفة بالجواهر الرُّوحانية: الجواهر المجرَّدة عن المادة، ومراد المِلِّيِّينَ بها: الأجسام اللطيفة المنوَّرة المؤثرة[3] آثارًا عجيبةً، ومن جملتها النفس الإنسانية.

وعرَّفوها بأنَّها: ما يُشيرُ إليه كلُّ أحدٍ[4] بقوله: أنا، حيث يقول: أنا فعلت كذا، وأنا قلت كذا.

والقسمة العقلية منحصرة في أنَّها: إمَّا أن تكون جسمًا، أو حالاً في الجسم، أو لا هذا ولا ذاك، أو مركَّبًا من هذه الأقسام، بأن تكون مركبًا من جسم وجسماني، أو من جسم ومجرَّدٍ، أو جسمانيٍّ ومجرَّدٍ. لكنَّ المشهور بين الناس إنَّما هو الثلاثة الأُوَلُ.

فإن كان جسمًا، فإما أن يكون هذا الهيكل المحسوس، أو جسمًا داخلاً فيه.

والأول مال إليه كثير من المتكلمين، وضَعْفُهُ بيِّنٌ؛ لأنَّ أنا شيء واحد بعينه، باقٍ من أول العمر إلى آخره؛ لأنَّ كل أَحَدٍ يعلم بالبديهة أنه الذي كان طفلاً ثمَّ صار شابًا ثمَّ شيخًا، والهيكل دائمًا في التَّبدُّل والتحلُّل خارجًا وداخلاً. لأنَّ أجزاءَه الخارجية والداخلية دائمًا في التبدُّل والتحلُّل، فالهيكل كل يوم بل كل ساعة غير الذي كان قبله وبعده مع اتحاد أنا، فهو غيره.

وإن كان جسمًا داخلاً في هذا الهيكل المحسوس وفيه عشرة أقوال.

قوله: لكونها مركَّبة من موجبتين؛ لأنَّهم قالوا كذا موصوف بتلك الصفة، والنَّفسُ أيضًا موصوفة بها، فهو هي، وقد عُلِمَ أن الشكل الثاني شرط إنتاجه اختلاف مقدمتيه بالكيف.

قوله: والمحبَّةُ والغلبة؛ أي: الشهوة والغضب.

---

(1) [أ: 76/ب].

(2) كذا في النسختين، والصواب: «تلك».

(3) [ب: 79/ب].

(4) في ب: «واحدٍ».



والأخلاط الأربعة: الدم، والصفراء، والسوداء، والبلغم، وكيفياتها بالكيفيات الأربع من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، فإن الدم حارٌ رطبٌ، والصفراء حارٌ يابس، والسوداء بارد يابس، والبلغم بارد رطب، وكميّاتها مقاديرها.

وزعموا أنَّ الأخلاط الأربعة مع كيفيّات معيَّنة وكميّات مخصوصة هي[1]: النفس.

قوله: إذ الدَّوران لا يفيد اليقين، لأنَّ الشيء قد يدور مع الشرط والجزء المساوي، واللازم المساوي، فلا يفيد تعيُّنَ المدار.

الشرايين: جمع شِرْيان بفتح الشين وكسرها، وهي: العروق النابضة ومنبتها القلب.

الروح: جسمٌ بخاريٌّ لطيف يقتضي الحسَّ والحركةَ.

ثمَّ الأجزاء الأصليَّةُ ما تكون عند حصول الحياة للبدن، لأنَّه أوَّلُ الحالة الإنسانية، وهي باقية من أول العُمْرِ إلى آخره، كما أن الإنسانية أيضًا كذلك، ولا يرد عليها التبدُّلُ والتحلُّل.

وفيه نظر؛ إذ لا نُسَلِّمُ أنَّها باقية من أول العمر إلى آخره، لأنَّها مثل الأجزاء التي بعد حصول الحياة؛ إذ كل منهما[2] غذائيَّةٌ حاصلةٌ بعد ما لم تكن، إذ النطفة للقوة النباتية التي فيها تتغذى إلى أن يحصل البدن والأعضاء، وتحصل له الحياة.

والمزاج: كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة.

قولهم: إنَّه صفة الحياة، وما عيَّنوها.

والتخطيط: هو ظهور الأعضاء.

قولهم: إنَّه تناسب الأركان؛ أي: النسبة الواقعة بين الأركان في الكيفيّات والكميّات.

واحتجَّت الفلاسفة على تجرُّدِ النَّفس بوجوه كثيرة، أقواها ما ذُكِرَ في الكتاب:

فالأول: أنَّ الإنسان بالرياضة وترك اللَّذّات البدنيَّة، يصير بحيث يُخبر غيبًا عن الغائب مكانًا، كما يُخبر بأنَّ في المكان الفلاني كذا وكذا، أو زمانًا كما يُخبر بأنَّ[3] في الزمان الفلاني يكون كذا وكذا، ويقوى على أفعال عجيبةٍ، مثل التحريكات والحركات السريعة بمجرَّدِ التصوُّرِ والتخيُّلِ، لا بالتعلق والتوسل كما يكون في الجسمانيات، وذلك دليل على كونه مجرَّدًا؛ إذ الجسم والجسماني يضعف بالرياضة، ولكون الجسم والجسماني مخصوصًا بوضع معيَّنٍ وموضع معيَّنٍ، إنَّما يدرك ما يحضره ويعقل فيما له وضع مخصوص بالقياس إلى وضعه، بأن يكون قريبًا منه أو مماسًّا أو مقابلاً، كما في تأثير النار والجَمْدِ وغير ذلك مما يؤثر خاصيةً كالمغناطيس وغيره، وهذه في كتب الحكمة ثلاثُ حججٍ جمعها ههنا تحقيقًا.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون النَّفس جسمًا لطيفًا نورانيًا، غنيًا عن الغذاء، فلا يضعف بالكفِّ عنه؟ بل يكون الغذاء مكدرًا له، فبالرياضة يصفو عن الكدورة، ولا نُسَلِّمُ أنَّ ما له وضع لا يُدْرِكُ الغائب، فإنَّ الحسَّ المشتَرك مع كونه جسمانيًا قد يقبل عندكم صور الغيب عن النَّفس حتى تصير مشاهدةً، فلم لا يجوز أن تكون النَّفس ذاتَ وضعٍ، ومع ذلك تقبل صور الغيب عن الملائكة والروحانيين؟ ولا نُسَلِّمُ أنَّ الجسم والجسماني لا يفعل في المباين؟ فإنَّ كثيرًا من الأجسام يفعل في المباين خاصيةً، كالحجر التركي المؤثر في نزول الثلج والمطر وتحريك الرياح.

الحُجَّة الثانية: أنَّا نتصوَّرُ المعاني الكلية، كتصوُّرنا الجسم والحيوان، والتصوُّرَ: حصول معنى الشيء في العقل، فلو كانت أنفسنا ماديَّةً لكانت تلك المعاني حاصلة في المادة، والحاصل في المادة يختصُّ بمقدار مخصوص ووضعٍ معيَّنٍ، وما هو كذلك لا يصدق على المختلفات بالصغر والكبر، فلا يكون كليًا؛ إذ الكليُّ ما يصدق على الصغير والكبير، فإنَّ الحيوان يصدق على البق والفيل، والجسم[4] على الجبل والخردلة.

وفيه نظر؛ لأنَّا بَيَّنَّا أنَّ التَّصوُّرَ ليس حصوله صورة الشيء في العقل، بل هو: وصول النفس إلى المعنى، ولئن سَلَّمنا، لكن المتصوَّرَ هو ذلك المعنى، لا هو مع وضعه العارض وقدْرِه، فيصدق على المختلفات.

---

(1) [أ: 77/أ].
(2) أي: من الأجزاء التي قبل حصول الحياة وبعد حصولها، من حاشية أ.
(3) [ب: 80/أ].
(4) [أ: 77/ب].

الثالثة: لو كانت القوة العاقلة جسمانية، يلزم أحد الأمرين المنتفيين: وهو إمّا أن تعقل محلَّها دائمًا، أو لا تعقله دائمًا، والقسمان باطلان، لأنَّ كل عضوٍ فُرِضَ من الخارج والداخل قد تعقله القوة العاقلة، وقد لا تعقله، وإنَّما قلنا: إنَّ أحد الأمرين لازم؛ لأنّها لو عقلته، فإما أن تعقله لحصول صورته فيها، أو لمقارنة محلِّها إياها؛ إذ لا بُدَّ من حصول صورة المعقول عند العاقل، وحينئذٍ يلزم أحد الأمرين، لأنّها لو عقلته لحصول الصورة، يمتنع تعقلُّها إياه، وإلا يلزم أن تكون لمادةٍ واحدةٍ صورتان؛ أحديهما صورة المحلّ الحاصلة فيه، والثانية الصورة الحاصلة في القوة العاقلة؛ إذ القوة العاقلة حاصلة في محلِّها، فما هو حاصل فيها يكون حاصلاً فيه، وإن عقلته لمقارنته، يلزم أن تعقله دائمًا لحصول المقارنة دائمًا.

وجوابه: لا نُسَلِّمُ أن حصول الصورتين؛ أحديهما[1] عقليّةٌ والأخرى ماديَّةٌ ممتنع في جسم واحد، وأيضًا لانُسَلِّمُ أنها لا تعقل محلَّها دائمًا، وذلك لأنكم صرَّحتم أنَّ النَّفس لا تعقل عن ذاتها أبدًا، فحينئذٍ كيف نفيتم هذا القسم؟

قوله[2]: كلُّ عضوٍ قد تعقله القوة العاقلة وقد لا تعقله. قلنا: سَلَّمْنا، لكن لم قلتم إن النفس على تقدير كونها جسمًا تكون من الأعضاء؟

ولهم حُجَّةٌ أخرى اختارها الغزالي والراغب[3] وقوم من المتأخرين[4] على أنّها أشدُّ الحجج، وهي أضعف كما نبيِّنُ، وتقريرها: أنَّا قد نعقل المركَّبات، وتصُّورُ المركَّبِ مسبوقٌ بتصور البسائط، فتكون البسائط متصوَّرةً لنا. والتصوُّرُ: حصول صورة الشيء في العقل، وصورة البسيط بسيطةٌ، فتكون تلك الصورة البسيطة حاصلةً في أنفسنا، فلو كانت أنفسنا جسمًا أو جسمانيَّةً لكانت منقسمة، والحالُّ في المنقسم منقسم، فيلزم أن تكون تلك الصورة منقسمةً، وقد بَيَّنَّا أنّها بسيطة، هذا خلف.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنَّ التصوُّرَ هو: حصول صورة الشيء في النفس، بل هو: عبارة عن وصول النفس إلى المعنى، كما بَيَّنَّا قبل، ولئن سَلَّمنا، لكن لا نُسَلِّمُ انقسام الحالِّ بانقسام المحلّ، فإنَّ النُّقطة والوحدة موجودتان في الجسم، ولا يلزم من انقسام المحلّ انقسامهما، وإنَّما يلزم انقسام الحالِّ بانقسام المحلِّ، إذا كان الحلولُ حلولَ السريان، كحلول السواد في المحل، ويلزم من هذا الدليل أن تكون النفس جسمًا أو جسمانيًّا؛ لأنّها قد تعقل المركب، كما قلتم إنّها تعقل المركبات، فتكون صوره المركبة حالَّةً فيها، وصورة المركب مركبة، فيلزم أن يكون محلُّها أيضًا مركبًا، لأنَّ المركب يمتنع أن يحلَّ في البسيط، وهو ضروريٌّ سالم عن المنع -الذي يرد عليكم- من أن البسيط جاز أن يحلَّ في المركَب، كالنقطة والوحدة.

فعُلِمَ أنَّ هذه الحجَّة دلالتها على كون النفس جسمًا أو جسمانيًّا، أقوى من دلالتها على كونها مجرَّدةً.

واحتجَّ القائلون بكونها جسمًا من وجهين:

الأول: أنَّ مُدْرِكَ الجزئيات البدن، فمُدرِك الكليّات أيضًا البدن، وليس المرادُ بالنفس سوى ما يُدْرِكُ الكليّات منّا، فالبدن أو ما[5] فيه هو النفس. أمّا أنَّ مُدْرِك الجزئيات هو البدن، فلأنَّا نعلم ضرورة أنا نَحِسُّ الحرارة بإصْبَعِنا إذا لمسنا النار، وإنكاره مكابرة. وأمّا أنَّ مدرِك الجزئيات إذا كان هو البدن، كان مدرِك الكليات أيضًا البدن، فلأنَّا إذا أحسسنا حرارة جزئيَّةً، أمكننا أن نحمل عليها الحرارة الكلية، بأن نحكم أنَّ هذه الحرارة المعيَّنة هي: الحرارة، والحامل للكلي على الجزئي مدرِك لهما ضرورة، لأنَّ التصديق مسبوق بالتصوُّر، ولمّا كان المدرك للجزئيات هو البدن فقط، كان المدرِك للكليات أيضًا البدن.

واعترضت الفلاسفة على هذا بأنّا لا نقول: إنَّ النَّفس لا تدرك الجزئيات أصلاً، بل نقول: إنَّ النفس تدرك الكليّات بذاتها، والجزئيّات

---

(1) كذا في النسختين، والصواب: «إحداهما».

(2) [ب: 80/ب].

(3) هو: أبو القاسم، الحسين بن محمد بن المفضل، (توفي: 199هـ)، المعروف بالراغب الأصفهاني، أديب، من الحكماء العلماء.من أهل «أصبهان» سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يقرن بالإمام الغزالي. له كتب منها: «محاضرات الأدباء» مجلدان، و«الذريعة إلى مكارم الشريعة والأخلاق و «المفردات في غريب القرآن»، و«حل متشابهات القرآن»، وتفصيل النشأتين» في الحكمة وعلم النفس، وتحقيق البيان في اللغة والحكمة»، و«أفانين البلاغة»

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج2، ص255 .

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج18، ص120.

(4) انظر:

- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مرجع سابق، ص206.

(5) [أ: 78/أ].



بتوسط إدراك البدن، فحينئذٍ لا يلزم كون البدن مُدْرِكًا للكليّات.

وأجاب المتكلمون: بأنّه لو كان[1] النفس مدركةً للجزئيّات، والبدن أيضًا مدرِكٌ لها لما بَيَّنَّا، فيلزم أن يكون الإنسان مدركًا للجزئيات مَرَّتين، وأن نكون مُدْرِكَيْن، فيلزم أن يكون لكل واحد منّا نفسان، وذلك محال بالبديهة.

الثاني: لو كانت النَّفس مجرّدةً، لكان تصرُّفها في البدن بمجرد التصوُّرِ والقصد، لا بالقرب والبعد، لأنَّ ذلك على[2] المجرَّد محال، والأبدان كلها قابلة لتصرفات النفس عن الحركة والسكون وغير ذلك، فكانت نسبتها إلى الجميع واحدة، فوجب أن تكون النفس قادرة على التصرُّفِ في جميع الأبدان، كتصرفها في بدنها، وذلك ظاهر البطلان.

فإن قلت: لم لا يجوز أن تكون النفوس مختلفة بالحقيقة والأبدان مختلفة بالمزاج، فيتعلَّقُ كل نفس بما يناسبها من المزاج؟ ولئن سَلَّمنا اتحاد النفوس بالحقيقة، لكن لم لا يجوز أن يكون تعيُّنُ النَّفس وتعيُّنُ البدن اقتضيا ذلك التعلق؟

قلت: أما الجواب عن الأول: فلأنَّ الأبدان الإنسانية قريبة المزاج، وقد توجد أبدان متوافقةٌ بالمزاج، وقد يتغير مزاج البدن الواحد حتى يوافق مزاج بدن آخر، ولا يتغير تعلُّقُ النفس. وعن الثاني: أن التَّعَيُّنَ والوجود خاصّيتهما تقرير ما في الطبع الموجود والمعيّن، لا تغيير ذلك، لأنّهما شرطان لتأثير الشيء، والشرط لا يُغير.

هذا غاية أقوال المتقدمين والمتأخرين[3] في بحث النفس.

وقد سنح لنا برهانان على أنّها غير مجردة، فمن أراد الحق فليطلب [أيًّا][4] منهما.

الأول: كل واحد منا يعلم بديهة أنَّ المشار إليه بقوله: أنا حاضرٌ هناك، وأنّه الذي يقوم ويجلس، ويمشي ويقف، وما هو كذلك يكون في المكان، ومشارًا إليه بالحسِّ، فلا يكون مجرّدًا.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون تصوُّر الحضور لشدَّةِ تعلقه بالبدن، واستغراقه في أحواله[5]؟

قلت: لو صار لشدَّةِ الاستغراق في أحوال البدن، بحيث يجزم بديهة أنه حاضرٌ وهو مجرَّدٌ، وحقه أن يجزم بديهةً أنه مجرَّدٌ، فَقَدْ فَقَدَ الإدراك والتمييز من لوازم البديهة، فبالأولى أن لا يدرك العوارض الكسبية المباينة لأحوال البدن، كالمعقولات والكليات، بل نفسه، وليس كذلك.

والجواب الواضح المتفق أن العلم بالحضور بَديهيّ، فلا يجوز خلافه، وإلا لبطل حكم البديهيات.

الثاني: أنا نعلم علمًا ضروريًّا أنَّ للبدن إدراكات، مثل إدراك حرارة النَّار، وبرودة الجَمْد، وحلاوة العسل، ورائحة المسك، وألم الجرح، ولذة الوطءِ[6]، وإنكاره ذلك مكابرةٌ وسفسطةٌ. ونعلم يقينًا أن المدرك بهذه الإدراكات نحن لا على سبيل التخيُّلِ والتصوُّرِ، بل على سبيل المشاهدة، فلو كان المشار إليه بنحن مجرَّدًا غير حالٌ في البدن، يمتنع أن يكون إدراك البدن عين إدراكه؛ إذ يمتنع أن يكون إدراك أحد المتباينين عين إدراك الآخر إلا بأن يكون أحدهما حالاً في الآخر، أو يكون متحدًا مع الآخر، كما ذهب إليه فرفوريوس؛ إذ مذهبه أن النفس الناطقة مع كونها مجردةً متحدة بالبدن.

فالحقُّ أنَّ إدراك البدن إذا كان عين إدراك النفس، فلا يخلو عن ثلاث أمور: حلول النفس في البدن، أو اتحادها معه، أو امتناع كون البدن مدركًا للجزئيات، والثاني والثالث محالٌ، فتعيَّن الأول. أما امتناع الثاني، فلأنّا نعلم بديهةً أن المجرَّد لا يكون عين الجسم، وأمّا الثالث فلما بَيَّنَّا قبل من ضرورة ثبوت الإدراكات للبدن[7].

هذا هو غاية الكلام في هذا الباب، فما تحقَّقَ وتوثَّقَ مما ذكرنا.

---

(1) كذا في النسختين، والصواب: «كانت».

(2) [ب: 81/أ].

(3) في ب: «المتأخرين والمتقدمين».

(4) زيادة من المحقق ليستقيم الكلام.

(5) فحينئذٍ تكون النفس مجرّدة، لأنها في نفس الأمر ليست حاضرة، وإن كان حضورها مُتصوَّرًا؛ لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها في أحواله، من حاشية أ.

(6) [أ: 78/ب].

(7) ، مثل: إدراك حرارة النار، وبرودة الجمد، وحلاوة العسل... الخ، من حاشية أ.



وما ذكروا أن النفس: جوهرٌ وضعيٌّ مدرِكٌ للكليّات والجزئيّات، مؤثرٌ في الأجسام بريءٌ عن التحلُّلِ والغذاء[1]. أمّا أنّها جوهر وضـعي؛ فلما بَيَّنّا من بداهة العلم بالحضور والحركة والسكون، وأمّا أنّها مدرِك للكليّات والجزئيّات؛ فلعلمنا بداهـةً أنّـا نعلـم الكليـات والجزئيـات، وأمّا أنّها مؤثر في الأجسام، فلما ذكروا من صدور الأفعال العجيبة عنها، وأما أنّهـا بـريءٌ عـن التحلـل والغـذاء، فلـما عُلِـمَ مـن قـولهم: إنَّهـا بالارتياض والإعراض عن اللّذات الدَّنيَّةِ البدنيَّةِ قد تقوى على أفعالها من الإدراكات والتأثيرات.

فالحقُّ: أنّها جوهرٌ لطيفٌ نورانيٌّ يكدِّره الغذاء والأشياء الرديَّةُ البدنيَّةُ، مدرك للكليّات والجزئيّات، حاصل في البدن متصرف فيه، غنـيٌّ عن الاغتذاء، بريءٌ عن التحلل والنَّماء.

الظاهر أنَّ مثل هذا الجوهر يبقى بعد فناء البدن؛ إذ ليست له الحاجة إلى البدن، ومثل هذا الجوهر لا يكون مـن عـالم العـنصر بـل من عالم الملكوت، فمن شأنه لا يضره خلل البدن، ويلتذُّ بما يلائمه، ويتألم بما ينافيه، والـلـه أعلم. ولقوله تعالى: "وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّـذِينَ قُتِلُـواْ فِي سَبِيلِ الـلـهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ {169/3} فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ الـلـهُ مِـن فَضْـلِهِ "[2]. وقـال النبـي ﷺ: «إذا وضـع الميـت عـلى نعشه، رَفْرَفَ روحه فوق نعشه، ويقول: يا أهلي، ويا ولدي ...» [3] الحديث.

هذا ما عندي من حقيقة النَّفس، والـلـه أعلم بالصواب.

[الفصل الثاني: في أحوال النفس]

قال: «الفصل الثاني: ...»، إلى آخره.

أقول: اختلفوا في اتحاد النفوس البشريَّةِ بالماهيَّةِ، فقال أرسطو: إنّها متَّحدة بالحقيقة. وزعم قوم من الأقدمين وأبو البركات البغـدادي وقوم من المتأخرين: أنّها مختلفة بالحقيقة.

واحتجَّ أرسطو، بأنّها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسًا بشرية، كانت مركَّبةً، وإذا كانت مركَّبةً كانت أجسامًا، وقد بَيَّنّـا أنّها ليست بجسم.

والجواب: لم لا يجوز أن يكون كونها نفوسًا بشريةً أمرًا عارضًا لها لا ذاتيًا؟ إذ يجوز اشتراك المختلفات بالماهية في العـوارض، كالإنسـان والفرس في كونهما ماشيًا وموجودًا وآكلاً إلى غيره ذلك، فحينئذٍ لا يلزم التركُّب، ولا نُسَلِّمُ أن كل مركَّبٍ جسـم، لم لا يجـوز أن يكـون المركَّـبُ مجردًا؟ والظاهر كذلك، لأنَّ المجـرَّدات بتقـدير تحقُّقهـا تكـون جـواهر، والجـوهر ذاتيٌّ للجواهر؛ لانتفـاء[4] ذاتهـا مـن حيـث هـي بانتفـاء الجوهريَّةِ عنها، وذلك آية الذاتي، فتشترك الجواهر في الجوهريَّةِ، وتخالفها[5] في ذاتي[6]؛ ضرورة تحقُّقِ الاشتراك في الجنس الذي هو الجـوهر، ولأنَّ أنواع الأعراض مركَّبة مع أنّها ليست بجسم، ولا نُسَلِّم أنها ليست بجسم.

واحتجَّ من زعم أن النفوس البشرية متخالفة بالماهيَّةِ[7]، بأن النفوس مختلفة بالعفة والفجور، والـذكاء والـبلادة، فـذلك إمـا: بسـبب المزاج، أو بسبب الأمور الخارجة كالوالدين والإقليم والبلدة، أو بسبب النفس، والأولان باطلان، فتعيَّن أنّها بسبب النفس.

وإنَّما قلنا: إنَّ ذلك ليس بسبب المزاج، لأنَّ الإنسان قد يكون بارد المزاج وفي غايـة الـذكاء، وقـد يكـون حـارَّ المـزاج وفي غايـة الـبلادة، وبالعكس، وقد يتغير المزاج ولا يتغير ذلك.

وإنَّما قلنا: إن ذلك ليس بسبب الأمور الخارجة، لأنّها قد تكون بحيث تقتضي خُلقًا، والحاصل ضدَّهُ، كأصحاب[8] الجبال، فـإنَّ أهويتهـا

---

(1) [ب: 81/ب].

(2) آل عمران: 169 - 170.

(3) لم أعثر على تخريجه، ولكن ذكره البدر العيني في شرحه لصحيح البخاري وسنن أبي داود. انظر:

- بدر الدين العيني، محمود بن أحمد بن موسى.عمد القاري شرح صحيح لبخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.)، ج5، ص88.

- بدر الدين العيني، محمود بن أحمد بن مـوسى. شرح سـنن أبي داود، تحقيـق: خالـد بـن إبـراهيم المصري، الريـاض: مكتبـة الرشـد، ط. 1، 1420هـ 1999م، ج2، ص330.

(4) [أ: 79/أ].

(5) فحينئذٍ يكون كل واحد من الجواهر المجرَّدة مركبًا من: ما به الامتياز، زما به الاشتراك، مع أنه ليس بجسم، من حاشية أ.

(6) أي: معين وهو أيضًا جوهر، من حاشية أ.

(7) ابن ملكا البغدادي، المعتبر في الحكمة الإلهية، مرجع سابق، ج2، ص202.

(8) [ب: 82/أ].



تقتضي غلظة مزاجها وأخلاقها، وقد يكون الأمر بالعكس، وقد يولد من الأبوين ولدان مختلفان في الأخلاق، وكذلك البلاد والأقاليم.

فعُلِمَ أنّها بسبب النفس، فلكل نفس لازمٌ، واختلاف اللوازم دالٌّ على اختلاف الملزومات، فيلزم اختلاف النفوس بالماهيَّة.

وفيه نظر؛ إذ لا نُسَلِّمُ الحصر في الأقسام الثلاثة، لجواز أن يكون ذلك بسبب الأمور الداخلة والخارجة، كاختلاف آلات الإدراك من القوى الدماغيَّة، واعتدال المزاج، وعدم اعتداله، ومزاج الأبوين، والبلد، وممارسة الأمور، ومخالطة الناس، وحينئذٍ لا يلزم اختلاف النفوس.

قال: «الثاني» إلى آخره.

أقول: اختلفوا في قِدَمِ نفوس الإنسان، فقال أفلاطون وقوم من الأقدمين: إنّها قديمة. وقال أرسطو وأتباعه: إنّها حادثة.

واحتجَّ الأولون بأنَّها لو كانت حادثة، لكانت ماديَّةً، لوجوب مسبوقية كل حادث بمادَّةٍ، كما مَرَّ من تقدم الإمكان على وجود الحادث، واحتياجه إلى محلٍّ؛ لكونه وجوديًا، وذلك هو المادة، لكن النفس غير مادية كما بينّا، فتكون قديمة.

وجوابه: قد مَرَّ أنّه لا نُسَلِّمُ مسبوقية الحادث بالمادة.

قولهم: لأنَّ الإمكان سابق، وهو وجودي. قلنا: لا نُسَلِّمُ أنّه وجودي، وقد مَرَّ الكلام عليه بحقه.

واحتجَّ أرسطو بأنّها لو كانت قديمةً، لكانت في الأزل إمّا واحدةً، أو كثيرة، ولا سبيل إلى شيء منهما، أمّا إذا كانت واحدة، فعند التعلُّقِ بالأبدان: إن بقيت واحدة، فكل ما علمه واحدٌ علمه كلُّ واحد، وكلّ ما لا[1] يعلمه واحد لا يعلمه أحد؛ لأنَّ العالِم إنَّما هو النفس. وإن لم تبق واحدة، بل تعدَّدت عند التعلق، فذلك محال، لأنَّ النفسين اللتين حصلتا بعد التعدد، إنْ كانتا حاصلتين قبل ذلك، فما كانت واحدة، وإن لم تكونا حاصلتين، فقد حدثتا الآن، والنفس التي كانت موجودة، فقد فنيت، فلا تكون النفس قديمة؛ إذ المراد بالنفس ما هو متعلِّقٌ بالأبدان.

وأمّا إذا كانت كثيرة، فلا بُدَّ من الامتياز بينها؛ إذ يمتنع التعدد بدون الامتياز، والامتياز ليس بالماهية؛ لما بَيَّنَّا أنّها متحدة بالماهية، ولا بلوازم الماهية، لأنّها إذا كانت متحدة بالماهية، كانت متَّحدة بلوازم الماهية، ولو فرضنا أنَّ كلَّها لم يتحد بالماهيَّة، بل اختلفت بالماهيَّة، فلا بُدَّ وأن يحصل[2] من كل نوع من تلك الماهيّات شخصان، وحينئذٍ لا يكون بينهما امتيازٌ بالماهية ولا بلوازمها، وأيضًا لا يكون الامتياز بالعوارض، لأنَّ اختلاف العوارض إنَّما يتحقق عند اختلاف المواد، وقبل البدن لا مادة، فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض أيضًا، وإذا لم تتمايز النفوس، امتنع التَّعدُّدُ.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنها متحدة بالماهية، ولا نُسَلِّمُ وجوب وُجْدان شخصين من نوعٍ واحد، لم لا يجوز أن يكون كل نوع منحصرًا في شخصه؟ ولِمَ لا يجوز أن تكون النفوس دائمًا متعلِّقةً بالأبدان على سبيل التناسخ؟ وحينئذٍ يتحقَّقُ الاختلاف بالعوارض. ولا نُسَلِّمُ أن الاختلاف بالعوارض موقوفٌ على اختلاف المواد، لأنَّ التَّعَيُّنَ لازم لكل موجود خارجي، سواء كان ماديًّا أو مجرَّدًا، لما مَرَّ أنّه إذا وجد شيء في الخارج، فلا بُدَّ وأن يصير شيئًا واحدًا يمتنع[3] الاشتراك فيه، وحينئذٍ يكون التعيُّن لازمًا، فلا يحتاج في الامتياز إلى شيء آخر، وهذا كلام واضحٌ لا شكَّ فيه.

قال: «الثالث»، إلى آخره.

أقول: اتفق من قال بحدوث النفس[4]، أنّها باقيَة بعد فناء البدن، واحتجّوا عليه بأنَّ النَّفس إمّا أن تكون بسيطة أو مركبة، فإن كانت بسيطة، يلزم أن لا تفسد، وإلا لكان فيها قوّة الثّبات والفساد، فيلزم التركُّبُ، لأنّه حينئذٍ حصل في ذاته معنيان، ويُعْلَمُ من قولهم أن مرادهم بالقوة ههنا: الاستعداد التّامُّ[5] لا الإمكان اللازم للماهيات[6]، وإلا لكان كل ممكن مركبًا لما فيه من قوة الثبات والفساد حينئذٍ، فيلزم انتفاء البسائط الممكنة، ويلزم انتفاء المركبات أيضًا؛ لامتناع المركب بدون البسيط، وإن كانت مركبةً ولا بُدَّ من تحقق البسيط فيها،

---

(1) سقط من ب: «لا».

(2) [أ: 79/ب].

(3) [ب: 82/ب].

(4) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص374.

(5) هو: الإمكان القريب للوجود، من حاشية أ.

(6) في ب: «للماهية».



وهو لا يَفْسَد كما ذُكِرَ، وهو يجب أن يكون مجرَّدًا، لأنَّه جزءُ المجرَّد، وجزءُ المجرَّدِ لا بُدَّ وأن يكون مجردًا؛ إذ لو كان ماديًّا، لما كان المجرَّدُ مجردًا، فيكون عاقلاً ومعقولاً، فيكون نفسًا؛ إذ لا معنى للنفس سوى أن يكون مجرَّدًا يعقل الأشياء.

وذكروا في بيان كون المجرَّدِ عاقلاً، أنَّ المجرَّدَ يمكن أن يُعْقَلَ معه غيره، وإذا أمكن أن يُعقل معه غيره فقد صحَّ اقتران صورةٍ مجرَّدةٍ معه، وإذا جاز اقتران صورة مجردة معه في الذهن جاز في الخارج، لأنَّه حينئذٍ تثبت كون ذاته قابلة لذلك الاقتران، وإلا لما صح الاقتران في الذِّهن أيضًا، وإذا جاز الاقتران في الخارج فقد حصل له العلم؛ إذ العلم هو: حصول صورة مجرَّدةٍ للشيء، فحينئذٍ ثبت أنَّ ذلك المجرَّدَ عاقلٌ ومعقولٌ.

وفيه نظر؛ إذ لا نُسَلِّمُ أنَّ العلم هو:حصول صورة الشيء للشيء، بل هو وصول المدرِك إلى معنى الشيء، ولئن سَلَّمنا أن العلم هو: حصول صورة الشيء للشيء، لكن لا نُسَلِّمُ أنّ الاقتران هو: حصول صورته له، ولئن سَلَّمنا، لكنّ الاقتران في الذهن إنَّما كان للصّورة المجرَّدة مع صورته الذِّهنية، لا مع نفسه؛ إذ نفسه ليست بموجودة في الذهن. هذا غاية تقرير حجتهم.

وفيه نظر؛ لأنَّ الاستعداد التامَّ هو: الإمكان مع شرائط أُخر، من وجود الفاعل وارتفاع الموانع، وتحقُّق ذلك المجموع لا يوجب التركُّبَ، ولا نُسَلِّمُ أنَّ كل مجرَّدٍ عاقلٌ، وقد مَرَّ دليلهم مع فساده، ولئن سَلَّمنا ذلك، لكن لا نُسَلِّمُ أن جزء النفس نفسٌ؛ إذ جزء الشيء لا يكون ذلك الشيء، ولئن سَلَّمنا، لكن الغرض من إثبات بقاء النفس سعادتها وشقاوتها بعد فناء البدن بواسطة حصول[1] الكمالات وأضدادها، وعلى هذا التقدير لا يتحقَّقُ هذا الغرض، لجواز أن يكون الجزء الآخر شرطًا في بقاء كمالاتها.

وأيضًا هذا الدليل يقتضي أن لا تكون النفس حادثةً؛ إذ لو كانت حادثةً، لكانت فيها قوة الفساد والثبات، ويلزم ما ذكرتم من الفسادات، وهو خلاف مذهبكم؛ إذ ذهبتم أنَّ النّفس حادثة.

ولحجَّتهم تقريرٌ آخر وُجِدَ في كتبهم، وهو أنّ النّفس لو كانت قابلةً للفساد، لكانت باقيةً مع الفساد؛ إذ القابل يجب بقاؤه مع المقبول، ومن المحال أن يبقى الشيء مع تحقق الفساد، اللّهم إلاّ أن يكون لها شيء كالمادة يقبل فسادها، وحينئذٍ ذلك الشيء لا يفسد، وإلاّ لكانت له مادةٌ أخرى تقبل فساده، وتسلسل، فذلك[2] الشيء هوالنفس، لأنّه حينئذٍ يكون ذلك الشيء مجرَّدًا، لأنّه جزءُ المجرَّد، وعاقلاً كما مَرَّ، وليس المراد بالنفس سوى ذلك.

وفيه نظر؛ لأنَّ المقبول إذا كان وجوديًّا يجب بقاء القابل معه، أمّا إذا كان عدميًّا فلا، لأنَّ قبول العدميِّ ليس معناه إلاّ جواز سلب الملكة عنه، وهذا لا يتوقف على وجود القابل ومادة الشيء أو ما يقوم مقامها، كيف يكون عين ذلك الشيء؟

وقد مَرَّ الكلام على كون المجرَّدِ عاقلاً، وأن الغرض لا يحصل بدون سائر الأجزاء.

قال «الرابع»إلى آخره.

أقول: اتفق المحقِّقون من الفلاسفة وأهل الملَّةِ على بطلان التناسخ[3]، وذهب قوم من الفلاسفة المتقدمين وطائفة من البراهمة الداعية للخلق إلى الدِّين كالشاكموني وغيره إلى صحته، وهم طوائف أربع، كما ذُكِرَ في الكتاب.

احتجَّ المنكرون على بطلانه بوجهين:

فالأول: لو كانت نفسي متعلقة ببدن آخر، لتذكرت بعض تلك الأحوال، لأنَّ محلَّ العلم والذكر وهو النّفس باقٍ، وذلك لأنَّ من البَديهيِّ أنَّ كلَّ من كان في بلدةٍ سنين كثرة، ثمَّ انتقل منها إلى بلدةٍ أخرى لا بُدَّ وأن يتذكر تلك الأحوال التي وردت عليه في تلك البلدة أو بعضها، ولو كانت حالةً واحدةً، وإنكار هذا مكابرة.

واعترضوا على ذلك بأنّه لم لا يجوز أن يكون تذكُّرُ أحوال كلِّ بدنٍ مشروطًا بالتعلق به؟ وحينئذٍ لا يكون لها تذكُّرُ شيءٍ أصلاً، ولأنّه يجوز خلوُّ الإنسان عن تذكُّرُ أحوال نفسه أيامًا وسنين، وإذا كان هذا ممكنًا فليجز دائمًا.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ البدن الأوَّل والثّاني متساويان في المزاج الإنساني، وفي قابلية تعلُّقِ تلك النفس، فلو كان أحدهما شرطًا لتذكرها،

---

(1) [أ: 80/أ].

(2) [ب: 83/أ].

(3) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، مرجع سابق، ج1، ص397.



لكان الآخر سادًّا مسدَّهُ، فيلزم أن تتذكر تلك الأحوال. وعن الثاني: أنّ ما ينساه الإنسان جاز أن ينساه دائمًا، لا أنّه إذا جاز أن ينسى بعض أحواله جاز أن ينسى جميع أحواله دائمًا.

الثاني: بناء على حدوث النفس، فقالوا: إنّ حدوثها مستند إلى علّةٍ قديمةٍ؛ إذ لو كان مستندًا إلى الحوادث، لزم التسلسل، فحدوثها يتوقف على شرطٍ حادثٍ، وإلا لما كانت حادثةً، بل قديمةً، لِقِدَمِ علّتها، والشرط الحادث هو البدن الصالح لقبول تعلُّقها، فحدوث البدن علّةٌ لفيضان النّفس عن علّتها القديمة، لأنّ العلّةَ التامَّةَ تتمُّ بحدوثه، وإذا وجب فيضان النفس لذلك البدن، فلو تعلّق بذلك البدن نفسٌ أخرى على سبيل التناسخ، تجتمع النفسان على بدن واحد، فيلزم أن يكون الشيء الواحد شيئين، وذلك محال، لأنّ كل أحدٍ يجد ذاته شيئًا واحدًا لا شيئين[1].

وفيه نظر؛ إذ لا نُسَلِّمُ أنّ البدن شرط، ولئن سَلَّمنا أن البدن شرط[2]، لكن لا نُسَلِّمُ انحصار الشرائط فيه[3]، وحينئذٍ لا يجب فيضان النفس، فجاز تعلُّقُ النفس التناسخية به، ولئن سَلَّمنا[4]، لكن لِمَ لا يجوز أن تتعلَّقَ به النفس التناسخية، ويصير ذلك التعلُّقُ مانعًا من حدوث نفس أخرى؟ ولئن سَلَّمنا ذلك، لكن هذا الدليل مبنيٌّ على حدوث النفس، وقد مَرَّ أن حدوثها موقوف على بطلان التناسخ، لما مَرَّ أنّ على تقدير التناسخ لا يتمُّ ما ذكره أرسطو، فيلزم الدور.

احتجَّ أصحاب التناسخ بأن الدورات الماضية[5] غير متناهية، بناءً على قدم العالم، فالأبدان الماضية أيضًا[6] غيرُ متناهية، لأنّها نتائج الدورات، والنفوس المفارقة عن الأبدان باقيةٌ الآن، لما بَيَّنّا من امتناع الفساد عليها، وتلك النفوس متناهيةٌ؛ لأنّ كل عدد موجود في الخارج فهو إمّا شفعٌ أو وترٌ، وكل شفعٍ ووترٍ متناهٍ، فيلزم أن يكون عدد النفوس متناهيًا، ولمّا كان عدد النفوس متناهيًا، وعدد الأبدان غير متناهٍ، فإذا قُسِمَت النفوس على الأبدان تَصِلُ لعدةٍ من الأبدان نفسٌ واحدةٌ، ويلزم التناسخ.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أن الدورات والأبدان الماضية غير متناهية، وقد مَرَّ الكلام على بقاء النفس، ولا نُسَلِّمُ أن كل عدد إما شفعٌ أو وترٌ، بل العدد المتناهي كذلك، وقد مَرَّ هذا البحث في فصل إبطال التسلسل.

[الفصل الثالث: في الروحانيّات السماويّة والأرضيّة]

قال: «الفصل الثالث: ...» إلى آخره.

أقول: هذا الفصل في الروحانيّات السماوية والأرضية[7]، اختلفوا فيها:

فزعمت الفلاسفة أنّها مجردة، وسموا الفلكيّةَ بالعقول والنفوس، والأرضية بالطُّبُع التامَّةِ، وللواحد طِبَاعٌ تامٌّ، ومرادهم بكونها سماوية وأرضية مع تجرُّدها كونها متعلقةً بالأجسام السماوية والأرضية.

وذهب المِلِّيُّون إلى أنّها أجسامٌ لطيفةٌ قادرة على التَّشكُّلِ بأشكال مختلفة، وسموا السّماوية بالملائكة، والأرضية بالجنّ إن كانت غير شرّيرة، والشياطين إن كانت شرّيرة.

وأنكرت الفلاسفة وأوائل المعتزلة كونها كذلك، وقالوا: لو كانت أجسامًا، فإمّا إن كانت[8] لطيفةً بمنزلة الهواء، أو كثيفةً كسائر الأجسام الكثيفة، ولا سبيل إلى شيء منهما، أمّا إذا كانت لطيفة بمنزلة الهواء، وجب أن لا تكون قويةً على شيء من الأفعال القويَّة، لكنّكم ذهبتهم إلى أنّها قويَّةٌ على أفعالٍ شاقةٍ خارجةٍ عن وُسْعِ البشر. ويلزم أيضًا أن تفسد تراكيبها بأدنى سبب، كالهواء، وأنتم لا تقولون بذلك. وأمّا إذا كانت كثيفة، وجب أن نشاهدها، وإلا لجاز أن تكون بحضرتنا جبالٌ شاهقةٌ وشموسٌ، ونحن لا نراها، وهذا باطل بالضرورة، فكذا ما

---

(1) [أ: 80/ب].

(2) أي: ولئن سلمنا أن ذلك التعلق ليس مانعًا من حدوث نفس أخرى، من حاشية أ.

(3) لِمَ لا يجوز أن يكون الشيء الآخر شرطًا أيضًا لفيضان النفس، من حاشية أ.

(4) أي: ولئن سلمنا انحصار الشرائط فيه، من حاشية أ.

(5) [ب: 83/ب].

(6) سقط من ب: «أيضًا».

(7) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص257.

(8) كذا في النسختين، والصواب: «تكون».

ذكرتم.

وفيه نظر؛ إذ لا نُسَلِّمُ الانحصار في كونها بمنزلة الهواء إذا كانت لطيفة، لجواز أن تكون لطيفة لا كالهواء في الرِّقَّةِ والضعف، بل تكون لطيفةً بمعنى عدم اللَّون، لا بمعنى رِقَّةُ القِوام، كالفلك وغيره.

واحتجَّت الفلاسفة على تجرُّدها، بأنَّا بَيَّنَّا أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، والله تعالى واحد محضٌ، ليس له صفات زائدةٌ، ولا جهات مختلفة، فمعلوله لا بُدَّ وأن يكون واحدًا، ولا يكون عرضًا، لأنَّ العرض مسبوق بالجوهر[1]، والجواهر بعده، لأنَّها معلولة له، فيلزم قيام العرض بنفسه، فيكون جوهرًا، ولا يجوز أن يكون جوهرًا متحيِّزًا، وإلا لكان مركبًا من الهيولى والصورة، لما بَيَّنَّا أنَّ كلَّ متحيِّزٍ مركَّبٌ من الهيولي والصورة، فحينئذٍ إنْ صدرا معًا عن الله تعالى، فقد صدر عنه أكثر من واحد، وهو محال، وإن صدر عنه الهيولى، وعن الهيولى الصورة، لزم كون الهيولى فاعلةً وقابلةً للصورة معًا، وقد بَيَّنَّا أن الشيء الواحد يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً، وإنْ صدر عنه الصَّورة، وعن الصورة الهيولى، لكانت الصورة[2] غنيَّةً في ذاتها عن الهيولى، فلا تكون صورة فيها؛ إذ صورة الشيء تابعة له، وإذا لم يكن متحيِّزًا يكون جوهرًا مجرَّدًا، وهذا المجرَّدُ لا يكون فعله بتوسط الأجسام، لأنَّ الأجسام بعد فعله؛ إذ غيره إنَّما يصدر عنه أو عمن صدر عنه، فلو كان فعله بتوسط الأجسام لما صدر عنه شيء، فلا يوجد غيره من الممكنات في الخارج، وإذا لم يكن فعله بتوسط الأجسام، لم يكن نفسًا، بل يكون عقلاً، لما مَرَّ أن العقل ما لا يتعلق بالأجسام تعلُّقَ التدبير، ولا بُدَّ من الكثرة فيه لتكثر معلولاته؛ إذ لو كان واحدًا لما صدر عنه إلاَّ الواحد، ومن ذلك الواحد واحدٌ، وعلى هذا فيلزم أن لا يوجد شيئان إلا وأن يكون أحدهما علَّة للآخر، وذلك ضروري البطلان. والكثرة التي فيه هي: الماهيَّةُ، والإمكان، والوجود.

فإن قلت: لو كان فيه كثرة وهو صادر عن الواجب، فيلزم صدور الكثرة عن الواجب، وهو محال.

قلت: الصادر عن الواجب إنَّما هو الوجود، والماهيَّةُ ليست بجعل الجاعل، والإمكان لازم لها، فلا يكون أيضًا بجعل الجاعل هذا على رأيهم. وقد عرفت ما فيه، لما بَيَّنَّا أن الماهية بجعل الجاعل وإذا كان له الماهية والإمكان والوجود، فيصدر عنه بجهة إمكانه هيولى الفلك التاسع، وأيضًا عنه بتوسط قابليَّةِ الهيولى صورة الفلك، وبجهة وجوده العقل الثاني، وبجهة ماهيَّته نفس الفلك الأقصى، ثمَّ يصدر عن العقل الثاني بجهة إمكانه هيولى الفلك الثامن، وأيضًا عنه بتوسط قابلية الهيولى صورة الفلك الثامن، وبجهة وجوده العقل الثالث، وبجهة ماهيته نفس الفلك الثامن، ويصدر على هذا الترتيب من كل عقلٍ فلكٌ وعقلٌ ونفسٌ، إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر، المسمّى بالعقل الفعّال الذي هو: عقل الفلك الأدنى، فيلزم أن تكون العقول عشرة، و الأفلاك تسعة، لأنَّ العقل الأول هو عقل الكل والتسعة الباقية عقول الأفلاك التسعة، ثمَّ يحصل من العقل الفعّال هيولى العناصر والمركبات من العناصر، ويحصل منه أيضًا[3] صورها بتوسط قابلية الهيولى.

وبعضهم جعل وجوب وجود العقل بالغير جهة أخرى، وبعضهم علمه بذاته وعلمه بالواجب جهتين أخريين.

فإن قلت: قد ذكروا أن المعلول الأول لا يجوز أن يكون عرضًا، ثمَّ قالوا ليس من الواجب إلا وجود العقل الأول، والوجود عرض، فمعلوله الأول عرض، فناقضوا قولهم.

قلت: مرادهم أنَّ الماهيَّةَ التي يصدر وجودها عن الواجب لا يجوز أن تكون عرضًا، لأنَّها حينئذٍ تكون محتاجةً إلى محلٍّ، وغيره من الممكنات بعده[4]، فيلزم قيام العرض لا بالمحلِّ، بخلاف الوجود فإنَّه يقوم بالماهية، فلا يلزم المحذور.

هذا تحقيق قولهم في هذه المسألة.

وضَعْفُ قولهم بيِّنٌ، لأنَّا بَيَّنَّا فساد قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. ولئن سُلِّمَ، لكن لا نُسَلِّمُ أنَّه ليس لله تعالى صفات، ولئن سُلِّم، ولكن ولا نُسَلِّمُ امتناع كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً، وقد بَيَّنَّا قبل. ولئن سَلَّمنا، لكن لا نُسَلِّمُ أنَّ الهيولى واحدة، بل لها ماهية وإمكان ووجود، ولئن سُلِّم، ولكن لم لا يجوز صدور الهيولى من الواجب وصدور الصورة أيضًا منه بتوسط قابليَّةِ الهيولى، كما ذكرتم في[5]

---

(1) [أ: 81/أ].
(2) [ب: 84/أ].
(3) سقط من ب: «أيضًا».
(4) [أ: 81/ب].
(5) [ب: 84/ب].



صور الفلك وصور العنصريّات؟ ولئن سُلِّمَ، لكن لم انتهى إلى العقل الفعّال ولم يتجاوزه؟

احتجَّ المتكلمون على امتناع مجرَّدٍ سوى الله تعالى، بأنّا لو فرضنا مجرَّدًا سوى الله تعالى[1]، كان مساويًا لذات الله تعالى في التجرُّدِ، وإما أن تختلف الذاتان في شيء آخر أو لا تختلفان البتَّةَ، وإنْ لم تختلفا لزم تساوي الممكن لله تعالى في تمام الماهيَّةِ، وذلك محال، وإن اختلفا في شيء والتجرُّد صفة لهما، فيكون معلولاً لهما؛ لامتناع كونه معلولاً للغير، وإلا يلزم احتياج الله تعالى في صفته إلى أمر منفصل، وذلك محال. وإذا كان معلولاً لهما، يلزم تعليل معلول واحد بالشخص بعلّتين مستقلّتين، وذلك باطل، لما مَرَّ من امتناع تعليل معلول واحد بالشَّخص بعلّتين مستقلّتين.

ولقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ احتياج التجرُّدِ إلى العلَّةِ؛ لكونه عدميًّا، ولئن سُلِّم، لكنّ الممتنع إنَّما توارد العلّتين على معلول واحد بالشخص، لا واحدٍ بالنوع؛ لما مَرَّ من جواز تعليل الحرارة بالعلل، وههنا التجرُّدُ واحدٌ بالنوع لكونه مشتركًا فيه لا بالشخص، فلا يلزم المحال، هذا هو المنقول من المتكلمين.

ويمكن أن نستدلَّ على هذا المطلوب بوجهٍ إلزاميٍّ، وهو أن يقال: ليس شيء من الممكنات مجرَّدًا؛ إذ المجرَّدُ إمّا ممتنع لذاته أو واجب لذاته، وذلك لأنَّ المجرَّد يخلو من أن يكون قابلاً للوجود أو لم يكن، فإن لم يكن فهو الممتنع، لأنَّ ما لا يكون قابلاً للوجود، يمتنع له الوجود، وإن كان قابلاً للوجود يلزم أن لا يكون قابلاً للعدم؛ إذ لو كان قابلاً للعدم، لما لزم من فرض العدم له محال لذاته، وقد يلزم، لأنّه لو فُرِضَ له العدم، لما بقي قابلاً للوجود، لأنّه لو قبل الوجود حينئذٍ لزم حدوثه، وهو على المجرَّدِ محال، لأنَّ الحدوث يقتضي المادة على مذهب الفلاسفة، كما مَرَّ، وإذا لم يبقَ قابلاً للوجود فقد لزم المحال لذاته، وإذا لم يكن قابلاً للعدم لزم كونه واجبًا، فُعِلَمَ أنَّ المجرَّدَ إمّا ممتنعٌ أو واجبٌ.

والله أعلم بالصواب.

(1) سقط من ب: «تعالى».





المقصد الثاني في المسائل

[المقصد الثاني: في المسائل]

قال: «المقصد الثاني: ...»، إلى آخره.

[الصحيفة الأولى: في أوصاف اللـه تعالى على الإجمال]

أقول: الصحيفة الأولى: في أوصاف اللـه تعالى على الإجمال.

صفات اللـه تعالى إمّا وجوديَّةٌ حقيقيَّةٌ، وهي: التي لا تكون بالقياس إلى الغير، كالوجود والحياة والقدرة. أو وجودية إضافية، وهي: التي تكون بالقياس إلى غيرها، كالوجوب والتقدُّمِ والإيجاد. أو عدمية كالغنى، فإنَّهُ: عبارة عن عدم الحاجة، وكعدم التحيُّزِ.

والحصر في هذه الأقسام الثلاثة ظاهر، لأنَّ الصفة لا تخلو من أن تكون وجوديَّة أو عدميَّة، فإن كانت وجودية، فإمّا أن لا تكون بالقياس إلى الغير وهي: الأولى، أو تكون بالقياس إلى الغير وهي: الثانية، وإن كانت عدمية، فالثالثة، والعدميَّات كلها إضافية، وسُمِّيَت سلبيات، وهذا الحصر بالقياس[1] إلى بسائطها.

وجاز صفة تتركَّبُ من قسمين: كالقِدَمِ، فإنَّه موجوديَّةٌ لا يكون مسبوقًا بالعدم، وكالأوليَّةِ فإنَّها موجوديَّةٌ سابقة على الغير، وكالخلق فإنَّه الإيجاد الذي لا يكون بالآلة.

والمتكلمون لا يطلقون الصفة إلاّ على الوجوديّ، ويسمُّون العدميَّات نعوتًا، فيجعلون العلم صفة، والغنى نعتًا.

ثمَّ اختلفوا في الصفات الحقيقيَّة، والوجوب من الإضافيّات.

فقالت[2] الفلاسفة: إنّها عين ذات اللـه تعالى.

ويقرب من هذا القول قول بعض المعتزلة[3]: إنَّ اللـه تعالى عالم بلا علم، بل بالذات، قادر بلا قدرة، بل بالذات، وكذا القول في الباقي، لأنَّ قولهم: «عالم بلا علم بل بالذات» يُفْهَمُ منه أنَّه تعالى عالم لا من جهة قيام العلم الذي هو الصفة به، بل من جهة ذاته، ومعلوم أن العالم من له العلم، فيكون العلم ذاته.

وقال المحققون: إنّ هذه الصّفات غير ذات اللـه تعالى، على معنى أنّها معانٍ زائدةٍ على ذات اللـه تعالى.

وقال أكثر أهل السنة من الأشاعرة وغيرهم: إنّ هذه الصفات -دون الوجود- لا عين الذات ولا غيرها، بمعنى: أنّها غير منفكّةٍ عن الذات، كما يجيء، والوجود عينها، فلا نزاع[4] بينهما إلا في الوجود.

واحتجَّت الفلاسفة بوجوه:

فالأول: لو كان لله تعالى صفةٌ زائدةٌ، فهي إن لم تكن صفةَ كمال، لزم نفيها عنه، لأنَّ صفاته صفات كمال، لأنَّ صفة النقصان توجب نقصان الذات، والصفة التي لا تكون كمالاً ولا نقصانًا في ذاتها، تكون أيضًا نقصانًا، لأنَّ الزيادة التي لا تكون كمالاً تكون نقصًا، وإن كانت صفة كمال، كان اللـه تعالى ناقصًا من جهة الذات، مستكملاً بغيرها، لأنَّه حينئذٍ يحصل بها كمال الذات.

والجواب: أن صفات الكمال إذا كانت ناشئة[5] عن الذات، كان ذلك غاية كمال الذات؛ إذ كمال الذات ليس إلا أن تكون الذات مقتضيةً للكمالات، والنقصان إنَّما يكون أن لو كان الكمال حاصلاً عن الغير.

الثاني: لو كانت لله تعالى صفةٌ زائدةٌ، لكانت الذات قابلةً لها -إذ قَبِلَتْها- وفاعلةً أيضًا معًا، وذلك محال، لما بَيَّنَّا أن الواحد لا يجوز أن يكون قابلاً وفاعلاً معًا.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنّه لا يجوز كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً، وقد بَيَّنَّا هناك. وقد سبق أيضًا في فصل الوجود ما ذكروه في الوجود أنّه لو كان زائدًا، فعلّته ذات الواجب، ويلزم تقدُّمُ الوجود على الوجود، وكون الوجود ممكنًا جائزَ الزوال مع الوجوب، وبه احتجّوا في الوجوب والتَّعَيُّن، بأنَّهما لو كانا زائدين فعلّتهما ذات اللـه تعالى، والعلَّةُ متقدّمةٌ على المعلول بالوجود والتَّعَيُّن والوجوب، فيلزم تقدُّمُ الشيء

(1) [أ: 82/أ].

(2) [ب: 95/أ].

(3) الجويني، عبد الملك بن عبد اللـه. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق: فوقية حسين محمود، بيروت: عالم الكتب، ط. 2، 1987م، ص95

(4) أي: فلا نزاع بينهما في كون هذه الصفات زائدة، من حاشية أ.

(5) وإن لم تكن ناشئة عن الذات، يلزم الاحتياج، من حاشية أ.



على نفسه، وجواز زوالهما، وقد عُلِمَ الجواب.

والحقُّ: أنّها معانٍ زائدة على الذات بوجوه:

أ[1]: المعاني التي تفهم من هذه الصفات لغةً وعرفًا وعقلاً، مثلُ إدراك معنى الشيء من العلم، والتمكن من الفعل، والترك من القدرة، والكون من الوجود، وضرورة الكون من الوجوب، وعلى هذا لا يخلو من أن تكون ثابتةً لله تعالى، أو لم تكن، فإن لم تكن يلزم النقصان، لأنَّ هذه المعاني كمالات ونقائضها نقائصٌ، وهذا ضروري، وإن كانت ثابتة كانت زائدة بالضرورة؛ لأنَّ تلك المعاني يمتنع قيامها بذواتها.

ب[2]: إن المراد بصفات الـلـه تعالى تلك المعاني المعقولة المتعارفة، فهي زائدة قطعًا[3]، وإن كان المراد بها عين الذات دون هذه المعاني، فتكون ألفاظ تلك الصفات، كالعلم والقدرة والحياة، مع اسم الـلـه تعالى أسماءً مترادفةً لذات الـلـه تعالى، ولا شكَّ أنَّهُ لا بُدَّ وأن يكون بين صفات الشيء وبين الذات فرق في المعنى، والذات ليست صفة، وههنا ليس كذلك، فيلزم[4] نفي الصفات، وذلك باطل.

ج[5]: لو كان العلم مثلاً عين حقيقة الـلـه تعالى، فلا يخلو من أن يكون علمه هو المعنى المعقول المتعارَف -أعني إدراك معنى الشيء- أو غيره، فإن كان يمتنع أن يكون عين الذات، لأنّه لو كان عين الذات، فإمّا أن يُعتبر التجرُّدُ معه في حقيقة الـلـه تعالى، أو لا يعتبر، فإن اعتبر لزم تركُّب الواجب، وهو محال، وإن لم يُعتبر كان الواجب متعددًا مقارنًا لكل منّا، وكان الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا، وذلك محال.

وإن كان علمه غير المعنى المتعارف، فلا يخلو من أن يكون إدراك المعنى حاصلاً هناك، أو لا يكون، فإن لم يكن لم يكن العلم حاصلاً لله تعالى؛ إذ العلم بدون إدراك المعنى محال؛ إذ العلم مع عدم إدراك المعنى أمران متباينان، وكان ذلك اسم العلم دون معناه، وإن كان حاصلاً لم يكن داخلاً في ذلك العلم الذي هو عين الذات، وإلا لزم تركُّبُ ذات الواجب، فحينئذٍ يكون زائدًا على ذلك المعنى، والتقدير أن ذلك المعنى عين ذات الـلـه تعالى، فيلزم كون إدراك المعنى زائدًا على حقيقة الواجب.

قوله: ويلزم نقض مذهبهم، جواب سؤال مقدَّرٍ، وهو أن يقال: سلَّمْنا أنَّ إدراك المعنى زائدٌ على ما هو حقيقة الواجب، لكن لا نُسَلِّمُ أن العلم زائد، وإنّما يكون كذلك أن لوكان علم الـلـه تعالى هو إدراك المعنى، كيف والتقدير أن علمه غير إدراك المعنى؟

فأجاب: بأنّه لا يخلو من أن يكون علم الـلـه تعالى هو: الإدراك أو غيره في نفسه الأمر، فإن كان الأول، فقد حصل المرام، وإن كان الثاني، يلزم نقض مذهبكم في نفي الصفات، لأنَّ هذا صفة زائدة.

قوله: مع أنّ الحقَّ أنه علم، لأنّه متى حصل هذا المعنى، حصل العلم من حيث إنَّه حصل[6] هذا المعنى، ومتى لم يحصل لم يحصل من حيث إنَّه لم يحصل، كما مَرَّ.

واستدلَّ أهل السنَّةِ، بأنَّ العلم لو كان عين ذات الـلـه تعالى، والوجود أيضًا عندكم عين حقيقته، فيلزم أن يكون العلم عين الوجود، وذلك باطل ضرورة، يعلمه كل أحد، ولأنَّ العلم معنى يُدْرَك به الأشياء، وليس الوجود كذلك، وكذلك بيَّنوا في الوجوب وغيره من الصفات، وهذا كلامٌ حقٌّ.

أما أهل السنة من الأشاعرة وغيرهم -فلمّا علموا امتناع كون الصفة عين الذات، وكان عندهم أن غير الـلـه تعالى لا يجوز أن يكون قديمًا، بناء على اعتقاد أنَّ القديم واجب لذاته- ذهبوا إلى أن صفات الـلـه تعالى لا عين ذاته ولا غيرها.

وفسروا الغيرين على وجه صحَّ ذلك[7]، والمشهور منهم تفسيران:

الأول: أنهما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، إما بمكان كجسمين، أو زمان كالأب والابن، أو وجودٍ وعدمٍ، كالموجود مع المعدوم. ويرد عليه أن نفي الغير في قوله تعالى: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا الـلـهُ "[8]، وفي كلمة الشهادة، لأنَّ «إلا» فيهما بمعنى الغير عند

(1) في ب: «الأول».
(2) في ب: «الثاني».
(3) [أ: 82/ب].
(4) [ب: 85/ب].
(5) في ب: «الثالث».
(6) سقط من ب: «إنه حصل».
(7) أي: مدَّعاهم، وهو: أنَّ صفات الـلـه تعالى لا عين الذات ولا غيرها، من حاشية أ.
(8) الأنبياء: 22.



الأكثر، وفي مثل قوله: "مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ "[1] لا يشمل الغير الواجب[2]، وفيه ما فيه. ولو قيل: المراد أن الغيرين ما يصحُّ تصوُّرُ أحدهما مع الذهول عن الآخر، يلزم أن تكون صفات الله تعالى غير ذاته.

الثاني: هما ذاتان، ليس أحديهما[3] الأخرى.

ولا شكَّ أنَّ صفات الله تعالى بهذين التفسيرين ليست غيرَ ذاته تعالى، ومثَّلَ ذلك بعضهم بالواحد من العشرة، فإنَّه ليس عين العشرة ولا غيرها، لأنَّه لا ينفك عنها وإلا[4] لما كان منها، وهذا بالتفسير الأول. وأمّا بالتفسير الثاني فيكون غيرها؛ إذ يصدق أنّهما ذاتان ليس أحديهما[5] الأخرى، فيكون غيرها حينئذٍ.

واستدلوا على عدم تغايرهما بأن العشرة اسم يقع على مجموع الأفراد، فكان متناولاً كل فرد مع التسعة، فلو كان الواحد غير العشرة، لصار غير نفسه، لأنّه فرد مع التسعة. وفسادهُ ظاهر، لأنَّ قوله: فكان متناولاً كل فرد مع التسعة، إن أراد كل فرد موصوفٍ بالمعيَّةِ، لصارت العشرة مائةً، ولكان الواحد من العشرة عين العشرة، وإن أراد كلَّ فرد مع التسعة مجموعًا حتى يكون المجموع عشرة، فلا نُسَلِّمُ أنّه لو كان غير العشرة لصار غير نفسه.

فإن قيل: إن الغيرين لغةً وعرفًا وشرعًا إنَّما يُقال على المنفصلين، لأنَّ من قال: ليس في كيسي غير عشرة دراهم ولم يكن زائدًا عليها، يُصَدِّقُهُ كل عاقل من أهل اللغة والعرف والشرع، ولا يقول له أليس الواحد والاثنان وغير ذلك غيرَ العشرة، حتى لو حلف عليه لا يحنثه الشرع، وكذا لو قال ليس في الدار غير زيد، فلا يقال له: أليس يده ولونه وشكله غيره؟

قلنا: لأن ذكر العشرة، ذِكْرُ كلِّ واحد من آحادها، فيكون الغير ما يكون زائدًا عليها، وغير زيد في هذا المحلِّ إنَّما يُقال عرفًا لحيوان آخر.

ثمَّ أهل السنَّةِ سلَّموا أن صفات الله تعالى وراء الذات، وفسَّروا الوراء بما ليس مفهومه نفس مفهوم الآخر.

وقال قوم من المحقِّقين: تجويز أمرين لا يكون أحدهما عين الآخر ولا غيره جهالة، لأنَّ كلَّ أمرين فُرِضا فإن كان المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر، فأحدهما عين الآخر، وإن لم يكن المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر، فأحدهما غير الآخر.

وهذا صحيح، إنْ سَلَّمَ الخصمُ أنَّ الغير هو هذا، لأنَّ هذا عنده وراءٌ لا غيرٌ، فله أن ينازع فيه.

وقالوا أيضًا: يلزم حينئذٍ أن لا يكون الضرب غير المضروب، ولا الفوقيَّة غير التحتيَّة، ولا طلوع الشمس غير وجود النهار، وهذا ضروريُّ البطلان.

والحجَّةُ البيِّنةُ أنَّ الذات والصفة إمّا أن تكونا شيئًا واحدًا، أو اثنين، والأول محال، وإلا لكانت الصفة عين الذات، فتعين أنّهما اثنان، وحينئذٍ لزم القدماء بالضرورة، ولا يدفعه شيءٌ من التكلفات.

وأيضًا لما سَلَّموا أنَّ الصفة وراء الذات، فقد سلَّموا أن شيئًا آخر وراء الذات قديم، وحينئذٍ ما الفائدة في الاحتراز عن القدماء بهذه التكلُّفات، فعُلِمَ من أبحاثهم أن النِّزاع في أن صفات الله تعالى غير ذاته، أو ليست بغيرها، نزاعٌ لفظيٌّ؛ أي: وقع النزاع في معنى لفظ الغير، لأنَّ الكلَّ يُسلِّمون أن صفات الله تعالى على ذينك التفسيرين ليست غير ذاته، وأهل السنَّةِ يُسَلِّمون أنّها غيرٌ بتفسير الخصم، وهو كونها زائدة على الذات، فحينئذٍ لا خلاف من جهة المعنى.

وإذا عُرِفَ ذلك فنقول: ذهب أكثر المتكلمين إلى أنَّه لا صفة لله تعالى وراء السبعة أو الثمانية، وهي: الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام، والثامن: البقاء، وزعموا أن الوجود عين الذات، وجعلوا باقي الصفات بعضها راجعةً إلى تلك الصفات، وبعضها إلى

---

(1) الأعراف: 59.

(2) يعني: أن تعريف الغيرين لا يصدق على الغير الواجب، لأن الاتحاد بين الواجبات ثابت، فلا يمكن انفكاك أحدها عن الآخر، لأنها ليست في مكان أو زمان، ولا يصدق أن أحدها موجود والآخر معدوم، فحينئذٍ لم يبقَ للآية دلالة على التوحيد، وهو معنى قوله: وفيه ما فيه، من حاشية أ.

(3) كذا في النسختين، والصواب: «ليست إحداهما»، [أ: 83/أ].

(4) [ب: 86/أ].

(5) كذا في النسختين، والصواب: «ليست إحداهما».



الإضافيات أوالسلوب. فقالوا: المحبة: إرادة الثواب، فهي راجعة إلى الإرادة، والرحمة: إنعامه على العباد، فهي من الإضافيات[1]؛ إذ الإنعام[2] على العباد نسبة بين الله تعالى وبين العباد. وقال الأشعري: الرحمة هي: إرادة الإنعام[3]، فردَّها إلى الإرادة، والرضا إن فُسِّرَ بإرادة إكرام المؤمنين، فهو من قسم الإرادة، وأن فُسِّرَ بترك الاعتراض فهو سلبي.

وأثبت الأشعري اليد صفةً غير القدرة، وما بيَّنَ حقيقتها، وكذا أثبت الوجه صفةً وراء الوجود، وما بيّن حقيقته، والاستواء غير السبعة أو الثمانية وما بيّنه[4].

وأثبت القاضي أبو بكر ثلاثةً أخرى وهي: إدراك الشم، والذوق[5]، واللمس، فإن أراد بذلك العلم بذيك المدرَكات، فذلك حقٌّ ظاهرٌ، أما إذا أراد إدراك عينها، فذلك بعيد؛ لما عُرِفَ أن هذه الثلاثة مشروطة باللمس، ولهذا ما جاء في الكتب المنزلة هذه الثلاثة، دون السمع والبصر، لكونهما غير مشروطين باللمس.

وأثبت أبو سهلٍ الصعلوكي[6] بحسب كل معلوم علمًا، وبحسب كل مقدور قدرةً.

وعند غيره علم الله تعالى بالأشياء علم واحد، وقدرته على الأشياء قدرة واحدة.

هذا ما قالوه.

وفي كون العلم والإرادة صفتين حقيقيَّتين بحث، لأنهما إنَّما يتحقَّقان بالتعلق بالمعلوم والمراد؛ إذ يمتنع أن يتحقَّقَ العلم بلا معلوم، والإرادة بلا مراد، لما علمت أن العلم هو: الإدراك، وأنت تعلم ضرورةً أن الإدراك بدون التعلُّقِ بالمدرَك محال، وكذا الإرادة؛ إذ هي بالحقيقة: ميلٌ ما روحانيٌّ، وذلك بدون التعلُّقِ بالمراد مستحيل؛ إذ الميل إنَّما يكون إلى شيء بخلاف القدرة، فإنها قد تتحقق بدون التعلق بالمقدور أبدًا، وهذا واضح.

وكذلك البصر والسمع، قد يتحقَّقان بدون التعلق، فاتَّضح الفرق بين العلم والإرادة وغيرهما مما قد يعرض له التعلُّقُ.

وقد تحقَّق فيما سبق أن المدرِك لا بُدَّ له من معنى هو: قوة الإدراك، ومن تعلقها بالمدرَك ليحصل الإدراك، كالبصر للباصرة في الإبصار بعينه، فإنَّ البصر قوة للباصرة، إذا تعلقت بشيء حصل إبصاره، فالإبصار والسماع كالعلم، والبصر والسمع كالقدرة، وكل من القوة وتعلُّقها، والقوة المتعلقة في العلم والإرادة والسَّماع والإبصار يصلح أن يسبق ذهن قومٍ إلى أن تلك الصفة عبارة عنه، فلعل هؤلاء ذهبوا إلى الأول، فلهذا قالوا: إنَّ العلم والإرادة صفتان حقيقيتان، وقد عرفت أنَّ الحقيقيَّ إنَّما هو قوة العلم والإرادة.

وقد بَيَّنَّا الآن أن الحق في الأخيرين؛ أي: التعلُّق أو القوة المتعلِّقة، والقوة المتعلِّقةُ أقرب، ولهذا آثره أكثر المحققين، ومال إلى الثاني طائفة من المتأخرين، منهم الإمام فخر الدين الرازي؛ إذ هو صرَّح في كتبه أن العلم هو: التعلُّقُ[7].

ثمَّ جاز أن تكون قوة العلم والسماع والإبصار واحدة، واختلافها علمًا وسماعًا وإبصارًا باختلاف المتعلَّقات؛ أي: إذا تعلقت بالمعلومات تكون علمًا، وبالمسموعات سماعًا، وبالمبصرات إبصارًا.

---

(1) [أ: 83/ب].

(2) [ب: 86/ب].

(3) ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، مرجع سابق، ص45.

(4) انظر على سبيل المثال:

- الأشعري، رسالة أهل الثغر، مرجع سابق، ص69، 71.

- الأشعري، علي بن إسماعيل.الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: حسن السقاف، عمان: دار الإمام النووي، ط. 1، 1426هـ 2005م، ص184 وما بعدها.

- ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، مرجع سابق، ص41.

(5) الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مرجع سابق، ص37.

(6) أبو سهل، محمد بن سليمان بن محمد بن هارون الحنفي، الصعلوكي، (توفي: 369هـ)، فقيه شافعي، من العلماء بالأدب والتفسير. قال الصاحب ابن عباد: ما رأينا مثله ولا رأى مثل نفسه. مولده بأصبهان وسكنه ووفاته بنيسابور. وقال أبو العباس النسوي: كان أبو سهل الصعلوكي مقدمًا في علم التصوف، ... وله كلام حسن في التصوف، انظر ترجمته في:

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج16، ص235 - 239.

- الزركلي، الأعلام، ج6، ص149 .

(7) الرازي، معالم أصول الدين، مرجع سابق، ص61.



[خاتمة]

خاتمة: الصفات الإلهية على قسمين:

قسم يوجبه العقل، مثل كونه تعالى موجودًا؛ إذ نستدلُّ بالممكنات على الواجب ببطلان الدور والتسلسل[1]، ونعلم أنَّهُ مؤثِّرٌ، وإلا لما حصل شيء من الممكنات، ونعلم أنّه عالِمٌ لما نُدرِك من عجائب صُنْعه ولطائف حكمه، ونعلم أنّه غنيٌّ لكونه واجبًا، ونعلم أنّه ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ؛ لتركب الجسم وحاجة الجسماني في الوجود.

وقسم لا يوجبه، وغايته[2] تجويزه[3] إياه؛ إذ مع إنكار العقل[4] وتحقُّقِ الدَّليل على امتناعه، لا يُتَوَسَّعُ إلا تأويل قول الصادق؛ لأنَّ الكلام جاز فيه التجوُّزُ والتوسُّعُ والاشتراكُ والنَّسخُ والتخصيصُ وسهوُ النّاقل، والعقل الصّريح لا يحتملها. فالحقُّ: التأويل، لأنَّ العقل أصل في معرفة كلِّ الحقائق، ودلالة كلِّ دليل من السمعيّات وغيرها موقوفة عليه، فلو قُدِحَ فيه، يلزم القدح في ذلك الشيء، ودلالة قول الصادق إنَّما تثبت بصدقة، وصدقة إنَّما يثبت بالمعجز، والمعجز إنَّما يثبت بالعقل، فلو قُدِحَ في العقل، يلزم القدح في جميع ذلك.

[الصحيفة الثانية: في الاستدلال على وجود الواجب]

قال: «الصحيفة الثانية: ...»، إلى آخره.

أقول: استدلَّ العلماء على وجود الواجب بوجوه:

أ[5]: وهو المشهور، أنَّه إذا وُجِدَ موجود يُوجَدُ الواجب، وهو ظاهر، كما ذكر في الكتاب.

ب[6]: لو وُجِدَ الحادث، لزم الواجب، والملزوم حقٌّ، فكذا اللازم، أما الملازمة، فلأنَّهُ لو وُجِدَ حادث، فلا بُدَّ له من علَّةٍ تامَّةٍ، وهي: جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث، ووجود تلك العلَّة لا بُدَّ وأن يكون في آن حدوث ذلك الحادث؛ إذ لو لم يكن في آن حدوثه، فإمّا أن يكون سابقًا على ذلك الآن، أو متأخرًا عنه، ولا سبيل إلى شيء منهما، أمّا إذا كان سابقًا، فلأنّه حينئذٍ يلزم أن توجد العلَّة التامة في آن ولا يوجد المعلول، فيلزم التخلُّفُ، وإذا تحقَّقَ التخلُّفُ، يلزم أن لا تكون العلَّةُ التامَّةُ تامَّةً، لما بَيَّنَّا -في فصل العلَّة- أنَّ العلَّةَ التامَّةَ يمتنع تخلُّف المعلول عنها. وأمّا إذا كان متأخرًا فظاهر، لأنّه حينئذٍ يلزم تقدم المعلول على علَّته التامة، فيلزم تقدُّم المحتاج على المحتاج إليه، وأنَّه محال. وإذا ثبت انتفاء القسمين، تحقَّقَ أن تكون علَّتهُ التامَّةُ في آن حدوثه، وهي حينئذٍ إما إن كانت مشتملة على الواجب، أو لم تكن، بل كانت ممكنةً بتمامها، فإن كانت مشتملة على الواجب، فقد حصل المرام، وإن كانت ممكنة بكمالها، فلا بُدَّ لها من علَّةٍ تامَّةٍ أيضًا مقارنةٍ لها في آن حدوثها، كما مَرَّ الآن، فهي إما واجبة أو ممكنة، وعلى هذا فإن انتهى إلى الواجب فقد تمَّ الغرض، وإن لم ينته فيلزم التَّسلسل، وتلك السلسلة تكون في آن واحد، وهو آن حدوث الحادث، لما بَيَّنَّا أنَّ الكلَّ يجب أن يكون في ذلك الآن، وتكون غنيَّةً عما كان خارجًا عنها، لكونها مشتملةً على جميع ما لا بُدَّ لأفرادها، لأنَّ التقدير أنَّ علل أفرادها التامَّةَ متحققةٌ فيها، وإذا تحقَّقت أفرادها، تحقَّقت بكمالها، فتكون غنيَّةً عن الخارج، وحينئذٍ لا يخلو من أن تكون ممكنة قبل ذلك الآن، أو لم تكن، فإن كان، يلزم الترجُّح بلا مرجِّح، لغناها عن الخارج في الآنين، وإن لم تكن ممكنة قبل ذلك الآن، يلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتيِّ إلى الإمكانِ الذاتيِّ، وأنَّهُ مُحالٌ.

ج[7]: كل حادث لا بُدَّ له من علَّةٍ مستقلَّةٍ، وهي: العلَّة التي يجب به[8] المعلول، فإن كانت واجبَة أو مشتملةً على الواجب، فقد تمَّ[9] المطلوب، وإن لم يكن كذلك -بل كانت ممكنة بتمامها- فلا بُدَّ لها من علَّةٍ مستقلَّةٍ واجبة أو مشتملة على الواجب، وإلا لعاد الكلام فيها،

---

(1) [ب: 87/أ].

(2) أي: غاية معاونة العقل فيه تجويزه إياه، ونهاية سعي العاقل أن يبين جوازه؛ إذ مع انكار العقل ... إلخ، من حاشية أ.

(3) [أ: 84/أ].

(4) كاليد مثلاً في قوله تعالى: "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" [الفتح: 10 فإن العقل ينكر في إثبات اليد على الله تعال ، من حاشية أ.

(5) في ب: «الأول».

(6) في ب: «الثاني».

(7) في ب: «الثالث».

(8) أي: آن حدوث الحادث.

(9) [ب: 87/ب].

فإن انتهت العلل إلى الواجبة أو المشتملة، فذلك[1]، وإن تسلسل، فلا بُدَّ لتلك السلسلة من علَّةٍ مستقلَّةٍ غير فرد من أفرادها، لأنَّ أيَّ فرد فُرِضَ علَّة لها تكون علَّة ذلك الفرد أولى بعليَّةِ السلسلة منه، كما مَرَّ في بحث إبطال التسلسل[2]، وإذا كانت لها علَّةٌ مستقلَّةٌ غير فرد من أفرادها، فلا بُدَّ وأن يكون تحقق فرد من أفراد السلسلة بتلك العلَّة؛ إذ لو لم يكن شيء منها بها[3]-بل يكون الكل بغيرها- لحصلت السلسلة سواء وُجِدتَ هي أو لا، فلا تكون علَّةً للسلسلة، وإذا تحقَّقَ بعض أفراد السلسلة بتلك العلَّة، يلزم توارد علَّتين مستقلَّتين على معلول واحدٍ بالشخص؛ لأنَّ كل فرد فُرِضَ تكون له علَّة في تلك السلسلة، و قد عُلِمَ أن توارد العلَّتين المستقلَّتين على معلول واحد بالشخص محال، وهذان البرهانان بديعان.

د[4]: جملة الموجودات مشتملة على واجب الوجود؛ إذ لو كانت بأسرها ممكنة فلا بُدَّ لها من علَّةٍ تامَّةٍ، وهي: إما نفس الجملة، أو جزؤها، أو خارج عنها، أو مركب من الداخل والخارج.

والأقسام بأسرها باطلة؛ إذ الأول يوجب كون الجملة واجبةً؛ إذ الواجب ما يكون وجوده عين ذاته، لكنَّ الجملة ممكنة لتركُّبها من الممكنات، والممكنات جائزة الزَّوال، فكذا ما تركَّب منها، فيلزم كون الممكن واجبًا.

الثاني: وهو أن تكون العلَّةُ التامَّةُ جزءَ الجملة يقتضي كون الجزء جملة ما يتوقف عليه الجملة، وذلك محال؛ لأنه حينئذٍ يصيِّرُ الجملة غنيَّةً عن باقي الأجزاء، فيلزم استغناء الكل عن الجزء.

والثالث، وهو أن تكون العلَّة التامَّة خارجة.

والرابع، وهو أن تكون مركبة من الداخل والخارج يوجبان خلاف المقدر، لأنَّ الخارج في الثالث والرابع إن كان ممكنًا، لم يكن خارجًا، لأنَّ المقدَّرَ أنَّ الجملةَ جملةُ الممكنات، وإن كان واجبًا، لم يكن كل موجود ممكنًا، والمقدَّرُ أنَّه كذلك، فعلى كل تقدير يلزم خلاف المقدَّرِ.

الخامس[5]: لو وُجِدَ ممكن، لزم واجب الوجود، والملزوم حقٌّ، فكذا اللازم، أما الملازمة، فلأنَّه لو وُجِدَ ممكن، فلا بُدَّ له من علَّةٍ تامَّةٍ، ويلزم كونها إما واجبة أو مشتملة على الواجب؛ إذ لو كانت ممكنة بتمامها، فلا بُدَّ لها من علَّةٍ تامَّةٍ، وهي إمَّا نفس العلَّة التامة الأولى، أو جزؤها، أو خارجها، أو المركب من الداخل والخارج، والكل باطل.

أما الأول، فلأنَّه يوجب تقدُّمَ الشيء على نفسه؛ لأنَّ العلَّة يجب أن تكون سابقه على المعلول، فإذا كان الشيء علَّةً لنفسه، يلزم تقدُّمُهُ على نفسه.

وأما الثاني، وهو: تكون علَّتها التامَّةُ جزءَها، فلأنَّه حينئذٍ يقتضي أن لا تكون العلَّةُ التامَّةُ تامَّةً، لأنَّه حينئذٍ يلزم احتياج الجملة إلى خارج، وإذا كانت الجملة محتاجة إلى خارج، كان معلولها أيضًا محتاجًا إلى ذلك الخارج، فلا تكون العلَّة التامَّة جملة ما يتوقف.

وإنَّما قلنا: إنَّه حينئذٍ يلزم احتياج الجملة إلى خارج؛ لأنَّ ذلك الجزء ممكن، فلا بُدَّ له من علَّة تامَّة، وعليه لا تكون الجملة، وإلا لزم الدَّور، ولا البعض الآخر من تلك الجملة، وإلا لكان ذلك البعض أولى بالعلِّيَّةِ، لأنَّه حينئذٍ يكون تأثيره في الجملة أكثر من تأثير ذلك الجزء[6]، كما مَرَّ في إبطال التسلسل[7]، وحينئذٍ يحتاج إلى الخارج، ويلزم المحال.

وأمَّا الثالث، فظاهر.

وكذا الرابع، فإنَّهُ يلزم أن لا تكون العلَّةُ التامَّةُ تامَّةً، لاحتياج المعلول حينئذٍ إلى ذلك الخارج، وهو ثاني المحالين، ولا يلزم المحال الأول، وهو الاستغناء عن جميع الأجزاء، بل إنَّما يلزم الاستغناء عن[8] بعض الأجزاء.

---

(1) أي: فذلك المطلوب.

(2) [أ: 84/ب].

(3) سقط من ب: «بها».

(4) في ب: «الرابع».

(5) أي: البرهان الخامس على وجود الواجب.

(6) [ب: 88/أ].

(7) يعني: على تقدير أن يكون الخارج علة تامّة يلزم المحالان: أحدهما: كون العلة التامة غير تامة، والثاني: استغناؤها عن جميع أجزائها، فأما إذا كان جزء العلة التامة، يلزم أحدهما دون الآخر، كما ذكر في المتن، من حاشية أ.

(8) [أ: 85/أ].



السادس[1]: الحوادثُ موجودةٌ، وكل حادث له علَّةٌ تامَّةٌ، وهي يجب أن تكون واجبة أو مشتملة على الواجب؛ إذ لو كانت ممكنة بتمامها يلزم أحد الأمور الثلاثة الممتنعة: كون العلَّةِ التامَّةِ غير تامَّةٍ، وانقلاب الممتنع بالذات ممكنًا، أو الترجح بلا مرجح؛ لأنّها إنْ كانت ممكنة بتمامها، فإمّا أن تكون لها علَّة من خارج أو لم تكن، فإن كانت يلزم كون العلَّةِ التامَّةِ غير تامَّةٍ؛ لاحتياج المعلول إلى تلك العلَّة الخارجة حينئذٍ، كما مرَّ، وإن لم تكن لها علَّة من خارج، فتكون مستقلَّةً بذاتها، وحينئذٍ لا تخلو من أن تكون ممكنةً قبل زمان حدوثها، أو لم تكن، فإن لم تكن، يلزم انقلاب الممتنع ممكنًا، وإن كانت ممكنة يلزم الترجح بلا مرجح.

وهذا البرهان أيضًا بديع، وتقريرات الباقية أيضًا بديعة.

[الصحيفة الثالثة: في وحدانية الله تعالى]

قال: «الصحيفة الثالثة»، إلى آخره.

أقول: البرهان على هذا المطلوب عَسِرٌ، وليس في كتب القوم[2] ما يُعتَدُّ به، كما سنذكر ما قيل.

وقد سنح لنا برهانٌ حسن، وهو أن نقول: لو كان الواجب اثنين، وكل واحد فُرِضَ، فهناك تعيُّنٌ، وواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود، لأنَّ هذ الواجب يشتمل على الهذيَّةِ ونفس الواجب، والهذيَّةُ، هي: التَّعَيُّن، ونفس الواجب هي: الواجب من حيث هو الواجب، وهو مشترَك بينهما، فتعيّن هذا -مثلاً- لا يخلو من أن يكون عين واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود أو لم يكن، فإن كان عينه، فحيث وُجِدَ الواجب وُجِدَ هذا التَّعَيُّنُ ضرورةً، وحيث وُجِدَ هذا التَّعَيُّنُ وجد هذا المُعَيَّنُ، فيلزم أن يكون الواجب واحدًا، والتقدير أنّه أكثر من واحد. هذا خلف.

وإن لم يكن هذا التَّعَيُّن عين الواجب من حيث هو، فلا يخلو من أن يكون لازمًا[3] له، أو لم يكن، فإن كان لازمًا فلا يوجد الواجب بدون هذا التَّعَيُّن، فحيث وُجِدَ الواجب، وُجِدَ هذا التَّعَيُّن، ويلزم كون الواجب واحدًا على تقدير أن لا يكون واحدًا كما مَرَّ، وإن لم يكن لازمًا، فجاز انفكاكه عنه بحسب ذاته، لأنَّ ما لا يكون لازمًا لشيءٍ جاز انفكاكه عنه بالنظر إلى ذاته، وإلا لكان لازمًا، وإذا جاز انفكاكه عنه بحسب ذاته، فلا يخلو من أن يوجد شيءٌ يستلزم اتصاله مع الواجب من حيث هو، أو لم يوجد، فإن لم يوجد، صحَّ انفكاكه عن الواجب بحسب الواقع، لأنّه لما لم يجب اتصاله مع الواجب بذاته ولا بغيره، صحَّ وقوع انفكاكه في الواقع، وهو الإمكان الوقوعي كما عرفت قبل، وإذا صحَّ انفكاكه عن الواجب بحسب الواقع، صحَّ انفكاك الوجود عن الواجب، لأنَّ التعيُّنَ لازمٌ للوجود الخارجي، كما عرفت في فصل التَّعَيُّن.

وجواز انفكاك اللازم يوجب جواز انفكاك الملزوم، وإن وُجِدَ شيء يسلتزم اتصاله مع الواجب[4]، فلا يخلو من أن يكون ذلك الشيء منفصلاً عن ذات الواجب أو متصلاً، فإن كان منفصلاً، يلزم احتياج الواجب في تعيُّنِهِ اللازم لوجوده إلى منفصل، فيلزم احتياجه في وجوده إلى منفصل، وخرج عن كونه واجبًا.

وإن كان متصلاً، فإما أن يكون ذلك الشيء لازمًا للواجب من حيث هو، أو لم يكن، فإن كان لازمًا يلزم لزوم هذا التَّعَيُّن[5] للواجب من حيث هو الواجب، لأنّه حينئذٍ يمتنع انفكاكه عن الواجب، والتقدير أنّه ليس بلازم، هذا خلف.

وإن لم يكن ذلك الشيء لازمًا للواجب من حيث هو، فإمّا أن يوجد ما يُوجِبُ اتصاله مع الواجب أو لا، فإن وُجِدَ عاد الكلام فيه في أنّه لازم للواجب من حيث هو أو لا، فإن كان لازمًا يلزم خلاف المقدر، كما مَرَّ، وإن لم يكن لازمًا، فإن لم يوجد ما يوجب اتصاله مع الواجب، جاز انفكاكه عنه بحسب الواقع، وانفكاك التَّعَيُّن -كما مَرَّ- وإن وُجِدَ عاد الكلام فيه، فإمّا أن ينتهي إلى ما لا يكون له ما يوجب اتصاله مع الواجب، أو يتسلسل، والأول يوجب صحَّة انفكاكه وانفكاك التَّعَيُّن، والثّاني وقوع المحال وهو: التسلسل، وبتقدير تحقُّق

---

(1) أي: البرهان السادس على وجود الواجب.

(2) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص278.

(3) في ب: «لازمةً».

(4) [ب: 88/ب].

(5) [أ: 85/ب].



التسلسل، لا يكون مجموع الأفراد المتسلسلة لازمًا للواجب من حيث هو، لأنَّ التسلسل إنَّما لزم لعدم لزوم شيء من الأفراد، فيجوز انفكاكه عن الواجب، وانفكاك التَّعَيُّنِ والوجود، كما مَرَّ[1].

فإن قلت: سَلَّمنا أن الأفراد[2] غير لازم، لكن لكل منها ما يوجب اتصاله مع الواجب إلى غير النهاية، فكيف يجوز انفكاكها عن الواجب من حيث هو؟

قلت: ما يوجب الاتصال إنَّما يفيد عدم الانفكاك أنْ لو كان لازمًا للواجب من حيث هو، وليس كذلك، لأنَّ كل ما يوجب الاتصال جاز انفكاكه عن الواجب إلى غير النهاية، فجاز انفكاك الكل.

أو نقول: لا يخلو من أن يكون هذا المجموع لازمًا للواجب من حيث هو، أو لم يكن، فإن كان لازمًا يلزم لزوم التَّعَيُّن له، والتقدير عدم لزومه، وإن لم يكن لازمًا، جاز انفكاكه وانفكاك التعين.

احتجَّت الفلاسفة على الوحدانية، بأنَّ الواجب لو كان أكثر من واحد -كما يكون اثنين مثلاً- لكان الوجوب بالذات مشتركًا بينهما، وقد بَيَّنَّا أن الوجوب عين الذات، فيكونان مشتركين في الحقيقة، وحينئذٍ لا يخلو من أن يكون أحدهما ممتازًا عن الآخر، أو لم يكن، فإن لم يكن يمتنع التعدُّدُ؛ إذ التعدُّدُ بدون الامتياز محال، وإن كان أحدهما ممتازًا عن الآخر، فلا يمكن أن يكون المميِّزُ فصلاً، لأنَّ الفصل جزءٌ، والله تعالى منزهٌ عن الجزء، وإلا يلزم حاجته إلى الغير، بل يكون عارضًا، والعارض محتاج، فلا بُدَّ له من علَّةٍ، فعلَّتُهُ إن كانت حقيقة الواجب امتنع التعدد، لأنَّه حينئذٍ يمتنع انفكاكه عن حقيقة الواجب، فلا يكون الواجب إلا واحدًا، والتقدير بخلافه، وإن كانت علَّتُهُ غير حقيقة الواجب، فإمَّا أن تكون صفة أخرى، أو أمرًا منفصلاً، لا يجوز أن تكون صفة أخرى، وإلا لعاد الكلام فيها في أنَّ علَّتها الحقيقة، أو صفة أخرى، فيلزم أن تكون علَّته أمرًا منفصلاً، ويلزم احتياج الواجب في تعيُّنِهِ إلى منفصل، وهو محال، وهذا مبني على كون الوجوب عين الماهية، ومعلوم أنّه ليس كذلك.

واحتجَّ الإمام على هذا المطلوب بوجه آخر[3]، وهو[4]: أنَّ الوجوب بالذات لو كان مشتركًا بين اثنين، لكان مغايرًا لما به يمتاز كل واحدٍ منهما عن الآخر، فيكون كلُّ واحدٍ منهما مركبًا عما به الاشتراك وما به الامتياز، فإن لم يكن بين الجزئين ملازمة، كان اجتماعهما معلولَ علَّةٍ منفصلةٍ، هذا خلف. فإن كان بينهما ملازمة، فإن استلزمت[5] الهويَّةُ الوجوبَ، كان الوجوب معلول الغير، هذا خلف[6]، وإن كان الوجوب مستلزمًا لتلك الهويَّة، فكل واجب هو هو، فما ليس هو ليس بواجب.

هكذا ذكر في المحصل، وعباراته[7] غير جارية على ما به عِبْرَةٌ؛ إذ لا يلزم من اشتراك الواجبين في الوجوب بالذات وامتيازهما بالهويَّةِ كونهما مركبين، ولو لزم هذا، فما الحاجة إلى الباقي؛ إذ تمَّ الكلام حينئذٍ. وأيضًا الاستلزام لايوجب العليَّة، حتى يلزم المحال.

فإصلاح عباراته[8] أن نقول: فحينئذٍ يكون لكلٍّ منهما ما به الاشتراك وما به الامتياز، وحينئذٍ لا يخلو من أن يكون أحدهما علَّة للآخر، أو لم يكن، فإن لم يكن يلزم أن يكون اجتماعهما لعلَّةٍ منفصلة، وإن كان أحدهما علَّةً للآخر، فإن كانت الهويَّةُ علَّةً، لزم كذا، وإن كان ما به الاشتراك فكذا، هذا حاصل كلامه على الوجه المعقول.

وفيه نظر؛ إذ سَلَّمنا استحالة اجتماعهما لعلَّةٍ منفصلةٍ، لكن لم لا يجوز أن يكون السبب ذات الواجب؟

فإن قلت: حينئذٍ يلزم أن يكون الوجوب بالذات والتَّعَيُّنِ معلولين، وكل معلولٍ ممكنٌ، فكل ممكنٍ جائزُ الزوال.

قلت: الممكن قد يجب بالغير، وهما يجبان بذات الله تعالى، وكذا التَّعَيُّن، لو كان علَّة للوجوب، لا يلزم المحال؛ لجواز صيرورة المعلول واجبًا بغيره، كما ذكرنا.

---

(1) لأن التعين لازم للوجود الخارجي، وجواز انفكاك اللازم يوجب جواز انفكاك الملزوم، من حاشية أ.
(2) أي: الحوادث الفردة.
(3) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص 97.
(4) [ب: 89/أ].
(5) [أ: 86/أ].
(6) لأنه حينئذٍ يلزم أن يكون الوجوب بالذات، جائز الزوال عن الواجب؛ إذ كل معلول ممكن، وكل ممكن جائز الزوال، من حاشية أ.
(7) في ب: «وعبارته».
(8) في ب: «وعبارته».



وجه آخر منقول من الحكماء، وهو: أنَّ الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولاً على الاثنين؛ لأنّه إما أن يكون ذاتًا لهما، أو عرضًا لهما، أو ذاتًا لأحدهما عرضًا للآخر. فإن كان ذاتًا لهما فالخصوصية -وهي ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر- لا يمكن أن يكون داخلاً في المعنى المشترك، وإلا فلا امتياز، ولزم التركب أيضًا، وهو محال. فهو خارج عنه، وحينئذٍ يكون محتاجًا ممكنًا، والواجب المخصوص أيضًا ممكن من حيث إنَّه مخصوص، وذلك محال، وإن كان الواجب المحمول على اثنين عرضًا لهما أو لأحدهما، فمعروضُهُ لا يكون واجبًا في ذاته، بل بالغير، وإنَّهُ محال.

أو نقول: يلزم أن لا يكون الواجب من حيث إنَّه واجبٌ واجبًا، بل ممكنًا، لكون الواجب المحمول حينئذٍ ممكنًا،كما مَرَّ في الخصوصيَّةِ.

وفيه بحث؛ لأن الواجب إذا كان واجبًا لاتصافه بالواجبية بالذات، لا يلزم كونه غير واجب؛ إذ لا نعني بالواجب بذاته إلا هذا، وإنَّما يلزم أن لو لم تكن الواجبيَّةُ ناشئةً عن ذاته.

وجه آخر، لو كان الواجب اثنين، فإمّا أن يكون مجموعهما محتاجًا إلى واحد منهما، أو لا يكون، ولا سبيل إلى شيء منهما، فإنْ كان محتاجًا، يلزم أن يكون مجموعهما ممكنًا، لاحتياجه إلى الغير، فجاز زواله، وزوالُ المجموع، إمّا بزوال أحدهما أو كليهما، وإنْ لم يكن محتاجًا، يلزم استغناء الكل عن الجزء، وهو محال.

وفيه نظر؛ لأنَّ مجموعيَّتهما تحتاج إلى الآحاد لا ذاتيهما، وهي تجب بهما، فلا يجوز زوالهما، كما في سائر الصفات.

وجه آخر، الإله واجب للعالم، وغير الواحد غير واجب، فالواجب واحدٌ، أمّا أنَّ الإله واجب العالم، فظاهر، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وأمّا أنَّ غير الواحد غير واجب، فلاستقلال الإله بإيجاد العالم، وإذا كان غير الواحد[1] غير واجب، كان الواجب واحدًا ضرورةً.

وفيه بحث؛ لأنّه إن أراد بقوله: «غير الواحد غير واجب» أنّه غير واجب[2] بذاته، فلا نُسَلِّمُ ذلك؛ إذ لا يلزم من كون الإله واجبًا لحصول العالم كونُ غيرِهِ غيرَ واجبٍ بذاته، وإن أراد أنّه غير واجب لحصول العالم، فذلك مُسَلَّمٌ، لكن لماذا يلزم كونه غير واجب في نفسه؟

واحتجَّ المتكلمون على وحدانية الله تعالى بناءً على كون الله تعالى مختارًا، بأنّا لو قدَّرنا إلهين إلى آخره، كما ذكر في الكتاب.

قوله: مقيَّدٌ بآنٍ معيَّنٍ، يعني: يقصد كل واحد منهما في الأزل ويريد أن يفعل الفعل الفلاني فيما لا يزال، في آن كذا وكذا.

قوله: لأنَّ أفعال العباد مسبوقة بالدَّواعي، وهي لا تكون بفعل العبد، وإلا لوجب للدَّاعية داعيةٌ أخرى، وتلك الداعية لو كانت أيضًا بفعله، لزمته داعيةٌ أخرى، وعلى هذا وتسلسل، بل تكون من الله تعالى.

ولقائل أن يقول: سلَّمنا أنَّ الدّاعية لو كانت باختيار العبد، لكانت مسبوقةً بداعيةٍ أخرى، لكن لم لا يجوز أن تحصل بإيجاب طبعه؟ كالجوع والعطش وطلب لذَّةٍ، أو غير ذلك، أو بالرؤية أو السماع، وغير ذلك، وأنت تعلم أن هذا الدَّليل إنَّما يدلُّ على نفي صانعين قادرين على جميع الممكنات، فاعلين معًا في حالةٍ واحدةٍ لا غير، لأنّه لو كان أحدهما واجبًا مُوْجِبًا لبعض الأشياء، لا يتمُّ هذا الدليل، ولو كانا قادرين، يكون كل منهما على بعض الأشياء، لا يتمُّ أيضًا، ولو كانا قادرين على جميع الأشياء، لكن يفعل أحدهما في وقت والآخر في وقت آخر، لا يلزم شيء من المحالات.

وقد اختُصِرَ هذا الدليل بوجه لطيف، وهو أن يقال: لو قدَّرنا إلهين، فإمّا أن يتخالفا في أفعالهما، بأن يفعل كلٌّ منهما ضدَّ ما فعله الآخر، أو لم يتخالفا، ولا سبيل إلى شيء منهما، لأنّهما إن تخالفا، يلزم فساد العالم وجمع الأضداد؛ لتساويهما في القوة والقدرة، وإن لم يتخالفا، فإمّا أنْ يصحَّ منهما المخالفة أو لا، ولا سبيل إلى شيء منهما، أما الأول؛ فلما بَيَّنَّا من استحالة المخالفة، وصحة المحال محال، وأما الثاني؛ فلأنّه يلزم حينئذٍ عجزهما عمّا من شأنهما أن يفعلا، والعجز على الله تعالى محال. وهذا تقرير بديع.

والبديع اللطيف أن يقال: إنْ أمكنهما المخالفة لزم العجز، وإنْ لم يمكن يلزم أيضًا العجز.

قال: «وإذا تحقق ذلك ...»، إلى آخره.

أقول: المشركون طوائف كما ذكر في الكتاب، وذلك ظاهر.

ودليل الثنوية في إثبات فاعلين -أحدهما فاعل الخير، والآخر فاعل الشر- ما ذكره المجوس بعينه.

---

(1) [ب: 89/ب].

(2) [أ: 86/ب].



العفن: البلاءُ.

والنَّسطُورُ، والمَلكاءُ، ويعقوب: من أئمة النصارى.

الأُقنوم باللغة السريانية: الخاصَّةُ الجوهريَّةُ، كالضاحك للإنسان، فإنَّه جوهر، وإلا لما كان محمولاً على الجوهر، والله تعالى عندهم جوهر، بمعنى أنَّه قائم بنفسه، غنيٌّ عن المحلِّ.

وأرادوا بالكلمة العلم، وقيل: الكلام.

قوله: وهذه الثلاثة واحدة في الجوهريَّةِ؛ أي: واحدة بالذات؛ أي: ما صدق عليه هذه الثلاثة شيء واحد، كما يصدق على الإنسان أنَّه إنسان وضاحك وكاتب.

قولهم: وتجسَّد من روح القدس، أرادوا به الروح الطاهر[1]، لا من حياة الله تعالى التي سمَّوها روح القدس، وإلا لما صحَّ قولهم: المسيح جوهر من جوهرين، جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي، لأنَّه حينئذٍ يكون كلا الجوهرين لاهوتيًّا.

وقالت الملكائيَّةُ[2]: المسيح: جوهران أقنومٌ واحدٌ؛ أي: صار جوهران[3] بالاتحاد، أقنومًا واحدًا؛ أي: صار أحدهما[4] بعينه الآخر.

فيليفوس كان من الحواريين، سأل عن عيسى عليه السلام: إنك قد تقول: قال أبي كذا وكذا، وأمرني بكذا[5] وكذا، فأَرِنا أباك، فأجابه عيسى عليه السلام بما ذُكِرَ في الكتاب من لفظ الإنجيل.

والباقي ظاهر.

[الصحيفة الرابعة: في كيفية صدور الفعل عن الله تعالى]

قال: «الصحيفة الرابعة» إلى آخره.

أقول: اختلف الآراء في كيفة صدور الفعل عن الله تعالى.

فقال المِلِّيُّون: إنَّ أفعاله تصدر عنه باختياره وإرادته، فهو المختار، ويرادفه القادر.

وقالت الفلاسفة: أفعاله تصدر عنه بالإيجاب، فهو موجب على هذا الرأي.

وتحقيق المسألة من أهمِّ المهمّات؛ إذ الشرائع مبنيَّةٌ على كونه تعالى فاعلاً بالاختيار، وكثير من مسائل الحكمة، بل معظم مسائلها موقوفة على تحقيق هذه المسألة، وأكثر الخلافات بين الفلاسفة وأهل المِلَّةِ راجعة إليها، وتحقيقها يبتني على حرفٍ، وهو أن حدوث الحوادث دالٌّ على كونه تعالى مختارًا، لأنَّ التغيُّرَ من الثابت محال.

وهذه المقدِّمة يُسَلِّمها الفلاسفة، والتزموا تكلُّفاتٍ كثيرةً تفصِّيًا عنها، فقالوا: إنَّما تصدر عنه الحوادث بتوسط العقول والنفوس، بشريطة أمرٍ غير قارِّ الذات، كالحركة والزمان، فيصير كل جزء منه مع العلل القديمة سببًا لحدوث حادث، فورد عليهم أن هذه الأجزاء الحادثة كيف صدرت عنها؟ فاحتاجوا إلى بيان كيفيَّةِ صدور تلك الأجزاء الحادثة عن العلل القديمة، فَعَسُرَ عليهم أن يقولوا: هي تحدث عن القديم بشريطة أمر آخر غيرِ قارِّ الذات خوفًا من التسلسل.

فذهبوا إلى أنَّ كلَّ سابق من أجزاء ذلك المنقضي يفيد استعداد اللاحق، فيصير القديم مع ذلك الاستعداد علَّة تامَّة لوجود اللاحق، ويجب صدوره حينئذٍ، ولا تقع الحاجة إلى حادث آخر[6]، غير تلك الأجزاء واستعدادها، فلزمهم من هذا الأصل قِدَمُ الحركة والزمان والعالم.

أما قدم الحركة؛ فلأنَّهم جعلوا أجزاءَها شرائط لحدوث الحوادث عن القديم، واحتياج كل جزء منها إلى سابق بعده حتى يصدر عن القديم، فلكل جزءٍ سابقٌ إلى غير النهاية

وأما الزَّمان؛ فإنَّ الحركة لا بُدَّ وأن تقع في الزمان -كما مَرَّ- أن كل جزءٍ منها يقع في حالة ضرورة.

---

(1) في ب: «الظاهر».

(2) [ب: 90/أ].

(3) [أ: 87/أ].

(4) في ب: «هما».

(5) في ب: «كذا».

(6) وحينئذٍ لا يلزم منه التسلسل، لأن أجزاء التسلسل لا بد وأن تكون مجتمعة، وههنا ليس كذلك. من حاشية أ.



وأما العالم؛ فلأنَّ الحركة بدون المتحرك محال، والمتحرك إنَّما هو الجسم، فيلزم قِدَمُ جسمٍ متحركٍ أزلاً، وهو الفلك عندهم.

والفلك عندهم يوجب وجود العناصر، لأنَّ القريب منه يصير نارًا لحركته، والبعيد أرضًا، ويحصل المتوسطان كما يجيء، فيلزم قدم العالم.

ومثَّلوا أعداد السابق اللاحق بالذهاب إلى موضعٍ، فإن من أراد أن يذهب مسافة فلا يمكن صدور الخطوة الثانية منه إلا بعد صدور الخطوة الأولى، ولا الخطوة الثالثة إلا بعد صدور الخطوة الثانية، وعلى هذا فكل خطوة سابقةٍ معدَّةٌ لخطوةٍ لاحقةٍ، إلى آخر المسافة.

هذه هي قاعدة أهل الفلسفة، ومع بقائها يمتنع إثبات حدوث العالم، وبيان كون الله تعالى مختارًا، لأنهم جعلوها مستندًا في أكثر اعتراضاتهم على حجج مثبتي حدوث العالم، وكون الإله مختارًا، وما دفع أحدٌ من العلماء هذه القاعدة، بل ما ذكروها في كتبهم أصلاً، وما أصلحوا حججهم بوجه يندفع [1] مُسْتَنَدُهم، ونحن بعون الله تعالى وتأييده نبين فساد هذه القاعدة، ونذكر [2] حججًا[3] على وجه ينقطع [4] مستندهم.

أما فساد هذه القاعدة، فلأنَّ العلَّةَ التامَّةَ متى كانت الموجَب الثابت الذات الثابت التأثير مع حصول الاستعداد اللاحق بالسابق، كان المقتضي المؤثر هو الموجب الثابت ضرورة، لأنَّ الاستعداد الحاصل للّاحق هو الإمكان الاستعدادي، الذي هو القابليَّةُ التامَّةُ، والقابليَّةُ لا مدخل لها في المؤثريَّةِ، لأنَّ القابليَّةَ بذات المعلول، والمؤثرية بذات المؤثر، فيكون المُقْتَضي المؤثر الموجب الثابت، والموجبُ الثابتُ الذاتِ والتأثير يمتنع أن يقتضي التغيُّر والأجزاء المتجددة، لأن مقتضي الموجب الثابت التأثير لازمٌ له، فمتى صدر عنه جزء يمتنع زواله، فيمتنع تحقُّقُ الجزء الآخر.

فإن قلت: نحن لا نقول: إنَّ الموجب الثابت يقتضي التغيُّر، وكيف يقال هذا؟ بل نقول: إنّه يقتضي كل جزءٍ من أجزاء المُنْقضي، كالحركة مثلاً بشرط حصول استعداده من سابقه، وذلك الجزء منقضٍ بالطبع لا يبقى إلا آنًا واحدًا، فلا يبقى استعداده إلا آنًا، ويحصل استعداد الثاني حتى يحصل من الموجب الثابت، وعلى هذا في جميع أجزاء المُنْقضي.

قلت[5]: أجزاء الحركة الموجودة في الخارج ليست إلا كَوْناتٌ وتوسطاتٌ متعاقبة، وكلُّ كونٍ وتوسطٍ فُرِضَ، يصحُّ بقاؤه أبدًا، بأن تنقطع الحركة، فعند حصول الاستعداد وتأثير الثابت يبقى أبدًا، وكذا أجزاء الزَّمان الموجودة في الخارج ليست إلا آنات، وكل آن يمكن بقاؤه بتقرر الحالة المستقرة كما عرفت قبل، ولئن سَلَّمنا إمكان زوال الاستعداد اللاحق، لكن كون السابق معدًّا للاحق أمر متعذر، لأنّه لو كان كذلك، فلا يخلو من أن يتم استعداد اللاحق عند وجود السابق، أو عند عدمه، ولا سبيل إلى شيء منهما.

لا جائز أن يتمَّ عند وجود السَّابق، وإلا يلزم اجتماع جميع أجزاء المُنْقضي دفعة، لحصول العلَّةِ التامَّةِ للاحق عند وجود السابق، فيلزم اجتماع اللاحق مع السابق، وكذا اجتماع السابق مع سابقه، وعلى هذا فيلزم اجتماع الجميع، ويلزم من هذا اجتماع جميع الحوادث الحاصلة بسبب أجزاء المُنْقضي.

ولا جائز أن يتمَّ عند عدم السابق، وإلا لكان عدم السابق شرطًا لتمام استعداد اللاحق، وعدم السابق أيضًا حادث، فصدوره عن الموجب الثابت، يتوقف إما على مُنْقضٍ آخر، أو على مُعِدٍّ سابقٍ، والأول يوجب ما هربوا عنه من لزوم التسلسل، والثاني -وهو أن يتوقف على مُعدٍّ سابقٍ أيضًا- باطل، لأنه حينئذٍ لا يخلو من أن يكون معدّه هو السابق؛ أي: الذي هذا العدم عدمه أو غيره، فإن كان السابق لا يجوز أن يتمَّ استعداده عند وجوده وإلا لما تأخر عنه، لحصول علَّتِهِ التَّامَّةِ حينئذٍ، فيلزم اجتماع السابق مع عدمه، وهو محال، وإن كان مُعِدُّهُ سابقًا آخر يعود الكلام في أنَّ تمام استعداده، هل يتم عند وجود ذلك السابق أو عند عدمه؟ فإن تمَّ عند وجوده، يلزم اجتماعه مع ذلك السابق، فلا يكون السابق سابقًا، وإن تمَّ عند عدمه يكون عدمه شرطًا في تمام استعداده، وعلى هذا، ولزم الدور أو التسلسل.

فإن قلت: جاز أن يتمَّ استعداد اللاحق عند وجود السابق، لكن لا يوجد اللاحق لوجود المانع، وهو وجود السَّابق.

---

(1) كذا في النسختين، والأوجه: «يدفع».

(2) [ب: 90/ب].

(3) [أ: 87/ب].

(4) كذا في النسختين، والأوجه: «يقطع».

(5) حاصل هذا القول: منع انقضاء ذلك الجزء بالطبع وزوال استعداده من حاشية أ.



قلت: هذا لا[1] يضرنا[2]، لأنَّ عدم السابق حينئذٍ يكون شرطًا لوجود اللاحق، ويعود الكلام كما مَرَّ إلى آخره. وأيضًا المراد بالاستعداد التامِّ، كونه مستجمعًا لجميع الشرائط وارتفاع الموانع، فمع تحقُّقِ المانع[3] يمتنع تحقُّقُ الاستعداد التامِّ، فعُلِمَ أنّه لا أثر للسابق في وجود اللاحق، فيحتاج إلى حادث آخر، ولزم ما هربوا عنه من لزوم التسلسل.

وأمّا حديث الذهاب فليس بشيء، لأنَّ المتحرك لو ابتدأ الحركة من الحدِّ الثّاني، أمكنه الحركة قطعًا، وإنَّما تتوقف الحركة الثانية على الأولى بشرط أن لا يكون المتحرك على ذلك الحدِّ، بل على الحدِّ الأول، وتوقُّف الحركة الثانية على الأولى بهذا الشرط، لا يوجب توقُّفها عليها بحسب الذات، هذا أمرٌ بيِّنٌ، فعُلِمَ أنَّ اللـه تعالى لو كان موجبًا لما وُجِدَ حادث، وإلا للزم الدور أو التسلسل، وينعكس بعكس النقيض، إلى قولنا لو وجد حادث لما كان اللـه تعالى موجبًا، وهو المطلوب.

وهذا برهان قاطع، يُبْطِلُ قول الفلاسفة بالكليَّة؛ إذ بطل مستندهم وأصلهم.

واحتجَّ المِلِّيُّون على كونه تعالى مختارًا بوجوه، ما تضمَّنت بطلان مستندهم، فلا جَرَمَ دفعها الفلاسفة مستندين إلى هذا المستند، وزعموا أنَّ الحق معهم، وبقي كلام المِلِّيِّنَ في حيِّزِ المنع، وما أجابوا عنه، ومن تصدى الجواب فتمسَّك بوجهٍ غير مُشْبِعٍ.

منها ما ذكره الإمام في المحصل[4]، وهو أنَّ مؤثر العالم إما أن يصدر عنه الأثر مع امتناع أن لا يصدر، أو مع جواز أن لا يصدر، والأول باطل، لأنَّ تأثيره في وجود العالم إن لم يتوقف على شرط، لزم من قِدَمِهِ قدم العالم، وقد أبطلناه. وإن توقف على شرط، فذلك الشرط إن كان قديمًا عاد الإلزام، وإن كان محدثًا كان الكلام في حدوثه عن الواجب كالكلام في الأول، ولزم التسلسل إمّا معًا، وهو محال، أو لا إلى أوَّل، فيلزم منه حوادث لا إلى أول، وهو محال، ولمّا بطل هذا القسم ثبت الثاني، ولا معنى للقادر إلا ذلك.

هذا ما ذكره، وبنى هذه الحجة على مقدمتين، كل منهما ممنوع عندهم بذلك الأصل، الأولى: حدوث العالم، والثانية: امتناع حوادث لا أوَّل لها.

ومنها أنهم قالوا: الحوادث مستندة إلى اللـه تعالى إما بوسط أو بلا وسط، فلو كان اللـه تعالى موجبًا، فصدور الحوادث عنه إمّا أن يتوقف على شرط أو لا، فإن لم يتوقَّف، لزم قدم الحادث، وإن توقف على شرط قديم، لزم أيضًا قدم الحادث، وإن توقَّف على شرط حادث، عاد الكلام في ذلك الشرط الحادث أنَّهُ كيف صدر عن اللـه تعالى؟ ولزم التسلسل وهو محال.

فأجابوا بأنَّ التسلسل إنَّما يكون محالاً أن لو كانت أفراد السلسلة معًا، لكن لم لا يجوز أن يكون على طريق التسابق، بأن يكون قبل كل حادثٍ حادثٌ يُعِدُّهُ إلى غير النهاية؟

وما أجاب المِلِّيُّون عنه، بل ذهبوا إلى أن هذا محال، وما ذكروا شيئًا مُقْنِعًا، وبعضهم تمسَّك بالبديهة، ومنها ما قالوا: لو كان اللـه تعالى موجبًا، لزم قدم الحوادث؛ إذ يجب صدور المعلول الأول عنه، والمعلول الثاني عن الأول، والثالث عن الثاني، وعلى هذا إلى غير النِّهاية، فيلزم لزومُ جميع الأشياء لله تعالى، ولزم قدمها.

وأجابوا: بأنَّهُ لا يجوز أن يكون شيءٌ منقضي الأجزاء، يكون كل جزءٍ منه مع الواجب علَّةً لحادثٍ، ويكون مرجِّح[5] ذلك الجزء الجزء السابق، وعلى هذا إلى غير النهاية.

البرهان الثاني في هذا المطلوب[6] وهو متضمِّنٌ لدفع مستندهم، وهو أنَّ اللـه تعالى لو كان موجبًا لما وُجِدَ حادثٌ أصلاً، واللازم باطل. أمّا الملازمة فلأنّه لو وُجِدَ حادث، فلا بُدَّ وأن يكون صادرًا عن الواجب، إما بوسط أو بغير وسط، وحينئذٍ لا يخلو من أن يتوقف صدوره عن الواجب على شرط أولم يتوقف، ولا سبيل إلى شيءٍ منهما، لا جائزٌ أن لا يتوقف، وإلا لزمَ أحد الأمرين الممتنعين، وهو إمّا حدوث القديم أو قدم الحادث، وإن توقف على شرط، فإن كان ذلك الشرط قديمًا، فكذا يلزم أحد الأمرين الممتنعين، وإن كان حادثًا، فلا بُدَّ وأن

---

(1) [أ: 88/أ].
(2) [ب: 91/أ].
(3) في ب: «الموانع».
(4) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص290.
(5) [ب: 91/ب].
(6) [أ: 88/ب].

يكون حدوث ذلك الشرط في آن حدوث ذلك الحادث، وإلا فلا يخلو من أن يحدث قبل ذلك الآن أو بعده، فإن حدث قبل ذلك الآن يلزم تخلف المعلول عن علّته التامّة، لأنّ الشرط مع الواجب يصير علّةً تامّةً وإن حدث بعد ذلك الآن، يلزم تقدُّمُ المعلول على علّتِهِ التامّةِ، وكلاهما باطل.

وهذه المقدمة أبطلت مستنَدَهم في تسابق الشروط، وإذا كان حدوث ذلك الشرط في آن حدوث الحادث، يعود الكلام في كيفيَّةِ صدوره عن الواجب، أنَّهُ إن لم يتوقف على شرط أو توقف على شرط قديم، لزم أحد الأمرين الممتنعين، وإن توقف على شرط حادث لزم حدوث ذلك الشرط في آن حدوثه.

وعلى هذا فيلزم إمّا أحد الأمرين الممتنعين، أو انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين، لأنّه إن انتهى إلى ما لا يتوقف صدوره عن الواجب على شرط، أو توقف على شرط قديم، لزم أحد الأمرين المذكورين، وإن لم ينته، بل توقَّفَ كل شرطٍ حادثٍ على شرط آخر حادث يكون في آن حدوثه إلى غير النهاية، ولا ينتهي إلى الواجب يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين، أحدهما الله تعالى، والآخر الحادث الأول، وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين بَديهيُّ الاستحالة.

أو نقول من الابتداء: لو توقف الحادث الأول على شرط حادث، فجملة ما يتوقف صدوره عليها من الشرائط لا بُدَّ وأن تكون حادثة في آن حدوثه، كما مَرَّ، وصدور تلك الجملة عن الواجب لا يجوز أن يتوقف على شرط آخر، وإلا لما كانت الجملةُ جملةَ ما يتوقف صدوره، والتقدير أنّها كذلك، وإذا لم يكن صدور تلك الجملة عن الواجب متوقفًا على شرطٍ، لزم أحد الأمرين المذكورين.

وهذه المقدمة في غاية الحسن.

فإن قيل: للخصم أن يمنع قولكم: «الحادث يصدر عن الواجب إما بوسط أو بغير وسط»،لأنَّ مذهبه أنَّ ماهية المعلول الأول وإمكانه علّةٌ للأشياء، كما ذكروا في ترتيب صدور العقول والنفوس عن الواجب، وأن شيئًا منهما ليس عن الواجب، أمّا الماهيَّةُ؛ فلأنّها غير مجعولة عندهم، وأما الإمكان؛ فلأنّه معلول للماهية.

قلت: قد بَيَّنّا فساد هذ القاعدة، حيث بيَّنوا صدور العقول والنفوس، وبتقدير تسليم ما ذكروه ثَمَّةَ، لا تؤثر الماهية في شيء ما لم تتحقق في الخارج؛ إذ المعدوم لا أثر له. وكذا معلولها لا يؤثر؛ لأنه إمّا سلبي، أو اعتباري، كما بَيَّنّا في المبادئ، وتحقق الماهيّة إنَّما كان بالواجب، فقد انتهى الصدور إلى الواجب[1].

فإن قلت: لم لا يجوز أن تكون بعض الشرائط إرادةُ مختارٍ سوى الله تعالى[2] وحينئذٍ لا يلزم شيءٌ مما ذكرتم[3] من المحالات؛ إذ الإرادة لا تحتاج إلى مرجح؛ لأنَّ المختار قد يختار المرجوح والمساوي.

قلت: لو كان الله تعالى موجبًا بالذات، لما صدر عنه المختار، لأنَّ المختار من شأنه وفي طبعه التغيُّر والاختلاف، إمّا بتغير الإرادة أو القصد أو التأثير بنفسها أو بتعلُّقها، وإما بقوة تأثيره في كل من النقيضين والضِّدَّين؛ إذ التأثير في أحدهما غير التأثير في الآخر، وطبيعة الموجب منافيةٌ لأمثال هذه، مقتضيةٌ للثبات والإيجاد والتأثير على نهجٍ واحدٍ.

ولهذا ذهب الحكماء إلى أن الموجب لا يصدر عنه ما له الاختيار، إلا إذا كان اختياره على وتيرةٍ واحدةٍ غير منقطعةٍ، كما أثبتوا النفوس المحركة للأفلاك، على أن بعضهم أنكر هذا أيضًا.

البرهان الثالث: لو لم يكن الواجب مختارًا، لما اختلفت الأجسام في الأوصاف والآثار، واللازم باطل. أمّا الملازمة؛ فلأنّها لو اختلفت لكان[4] آثارُها المختصة مستندةً إلى الواجب، ضرورة انتهاء الممكنات إليه، وإلا لدار أو تسلسل، واختصاص كلٍّ منها بموصوفة لا بُدَّ وأن يكون مستندًا إلى مخصِّصٍ، لامتناع تخصص الشيء بلا مخصِّصٍ، وذلك المخصِّص: إما أن يكون نفس الجسم أو لازمًا من لوازمها، أو شيئًا آخر،

---

(1) [ب: 92/أ].

(2) [أ: 89/أ].

(3) أما عدم لزوم أحد الأمرين الممتنعين، فلأن الإرادة قد تسبق على التأثير؛ كما يُراد أن يفعل الفعل الفلاني بعد سنة أو أقل أو أكثر، فيريد الله تعالى في الأزل أن يوجد الشيء الفلاني في الوقت الفلاني، فلا يلزم أحد الأمرين الممتنعين. وأما عدم لزوم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين؛ إذ الإرادة لا تحتاج إلى مرجح ... إلى آخره، من حاشية أ.

(4) كذا في النسختين، والصواب: «لكانت».



ولا سبيل إلى شيء منهما.

أما الأول: وهو أن يكون المخصِّصُ نفسَ الجسم أو لازمًا من لوازمها، فلأنّه حينئذٍ يلزم تساوي[1] الأجسام في ذلك، ولا يلـزم التخصُّصُ، وإنّما جعلهما قسمًا واحدًا لاشتراكهما في الحكم، وهوكون الأجسام متساوية في ذلك.

وأمّا الثاني: وهوأن يكون المخصِّص شيئا آخر، فلأنّه يعود الكلام في اختصاص ذلك الشيء بذلك الجسم في أنّ مخصِّصَة هـل هـو نفـس الجسم أو لازمها أو شيء آخر؟ ويلزم إمّا الدور أو التسلسل، سواءٌ كـان ذلـك الشيء أمـرًا منفصـلاً مـن الفلكيّـات أو العنصريّـات أو متصـلاً جوهرًا، كما زعمت الفلاسفة أنّه صورة نوعية، أو عرضًا من الأعراض، وأمّا بطلان اللازم فظاهر.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون أمرًا منفصلاً من إرادة قادرٍ، أو اختلاف وضع من الفلكيات أو العنصريات؟ فـإن لِمُسـامَتات الكواكـب وانحرافاتها تأثيرات في الأشياء.

قلت: قد مَرَّ في البرهان السابق أن الموجب لا يصدر عنه المختار، والمسامتة والانحراف قد توجد في مجاور الشيء، ولا يؤثر ذلـك فيـه، كحجرٍ يصيرُ لَعْلاً[2] ومجاوره لا يصير كذلك.

فإن قلت: لأنَّ ذلك الحجر قابل لذلك المعنى دون المجاور.

قلت: حينئذٍ عاد الكلام في تلك القابليَّةِ أنَّها لا بُدَّ وأن تكون لمخصِّصٍ، وهو: إمّا الجسم، أو لازمه، أو غير ذلك، إلى آخره.

البرهان الرابع: الواجبُ مختارٌ، لأنَّ صدور الفلكيّات مسـتندٌ إليـه، وحينئـذٍ لا يخلـو مـن أن يكـون الفلـك بسـيطًا -كما ذهـب إليـه الفلاسفة- أو مركبًا، فإن كان بسيطًا فاختصاص الكواكب وأقطاب الأفلاك بمحالِّها، إمّا أن يكون بإيجاب الواجـب أو باختيـاره، والأول محـال، لأنَّ نسبة إيجاب الموجب إلى أجزاء البسيط واحدة، فلا يقتضي تخصـيص الكواكـب والأقطـاب بمواضـع معيَّنـة[3]، فتعـيَّنَ أنْ يكـون بإرادتـه، وإن[4] كان الفلك مركبًا، فاختصاص محالِّ الكواكب والأقطاب من الفلك بأمكنتها المتساوية[5] في الحقيقـة، وذلـك لأنَّ مكـان الفلـك -وهـو: الفراغ المتوهَّمُ المشغول به- بسيطٌ، ضرورة اتحاد المعنى، إما بإيجابه أو باختياره، والأول منتفٍ كما بَيَّنَّا، فتعيَّنَ الثاني، وهو المطلوب.

والمراد بالبسيط ههنا: أن تكون كلُّ قطعة من الفلك مثل الأخرى في الحقيقة، سواءٌ كان بسيطًا في الحقيقة؛ أي: من طبيعة واحدة، أو مركبًا من طبائع، والمراد بالمركب أن يكون كلٌّ من قطع مختلفة الطبائع.

واستدلَّ أهل السنة على هذا المطلوب بأنَّ النُّطفة، إما أن تكون بسيطةً كما تُرى في الحسِّ، أو مركبة، وعلى التقديرين يلزم أن يكـون المؤثر في أعضاء الحيوان وأشكاله صانعًا قادرًا حكيمًا، لأنها إنْ كانت بسيطة فالمؤثر في طباع الأعضـاء وأشـكالها إمـا طبيعـة النطفـة أو أمـر خارج.

لا جائزٌ أن تكون الطبيعة، وإلا يلزم أن يكون الحيوان على شكل الكرة؛ إذ الجسم البسيط له طبيعـةٌ واحـدةٌ، والطبيعـة الواحـدة إذا أثرت في شكل الجسم البسيط، يحصل منه شكل الكـرة، لأنَّ الفاعـل البسـيط -وهـو: الطبيعـة الواحـدة- والقابـل البسـيط -وهـو: الجسـم البسيط- يحصل منهما[6] شكل بسيط، وهو الكُرَيَّةُ؛ إذ لو حصل المضلَّع، فاختصاص بعض أجزاء الجسم البسيط بشكل دون الـبعض يوجـب الترجح بلا مرجِّحٍ، لتساوي نسبة الطبيعة إلى جميع أجزاء الجسم.

فتعيَّن أن يكون المؤثر أمرًا خارجيًّا، فذلك الخارجي إما موجب أو مختار، لا يمكن أن يكون موجبًـا، وإلا يلـزم أيضًـا شـكل الكـرة، لأنَّ الموجب نسبته إلى أجزاء البسيطة واحدة، فتعيَّن أنّه مختار، هذا إذا كانت النطفة بسيطة.

أما إذا كانت مركبة، فتكون مركبةً من البسائط؛ إذ كل مركَّبٍ لا بُدَّ وأن ينتهي تحليله إلى البسائط، وإلا لزم تركُّبُ الجسم مـن أجـزاءٍ غير متناهية، وحينئذٍ لا يصحُّ أن يكون المؤثر في أشكال الأعضاء وطبائعها الطبيعة، وإلا يلزم أن يكون الحيوان على شكل الكرات المضـمومة

(1) لأن التساوي في العلة يوجب التساوي في المعلول، من حاشية أ.
(2) أي: ياقوتًا.
(3) [ب: 92/ب].
(4) في ب: «فإن».
(5) [أ: 89/ب].
(6) فحينئذٍ يلزم أن يكون الحيوان على شكل الكرة، وهو محال، من حاشية أ.



بعضها إلى بعض؛ لأنَّ كلَّ بسيطٍ حينئذٍ يصير كرة، بل يكون أمرًا خارجًا، وهو لا يجوز أن يكون موجبًا، وإلا يكون الحيوان على شكل الكرات المضمومة، لأنَّ نسبة الموجب إلى جميع أطراف الأجزاء البسيطة واحدة، فيلزم أن يكون قادرًا.

وفيه بحث؛ لجواز أن يكون مزاج الأجزاء وامتزاجها مانعًا من الكُريَّةِ، وذلك لأنَّ كلَّ مركَّبٍ يغاير أجزاءه في الطبيعة والصفات، وذلك للمزاج والامتزاج، فكيف يُسَلِّم الخصم تلك المقدمة؟

قال: «أما الفلاسفة ...» إلى آخره.

أقول: احتجَّت الفلاسفة على كون الله تعالى موجبًا بحججٍ واهيةٍ:

الحجَّة الأولى: لو كان الواجب مختارًا، فلا يخلو من أن يكون الفعل أَوْلى به من الترك أو لا، ولا[1] سبيل إلى شيء منهما، فإنْ كان أَوْلى، يكون حصوله كمالاً له، فيكون ناقصًا في ذاته مستكمِلاً به، وذلك محال، وإن لم يكن أولى، كان عبثًا، وهو غير جائز على القادر الغني الحكيم[2].

والجواب: إنَّ الفاعل قد يقصد إلى شيء لكونه أولى بالنسبة إليه، لاستكماله به، كما في تحصيل العلم[3] وغيره من الكمالات، فيكون ناقصًا بذاته، وقد يقصد إلى أولى الطرفين لا بالنِّسبة إليه، بل في نفس الأمر، أو بالنسبة[4] إلى الغير، لضرورة أحد الطرفين؛ إذ لا بُدَّ وأن يفعل أو يترك، وحينئذٍ يكون اختيار الأولى عين الحكمة والكمال، وتركه عين السفه والنُّقصان، وحينئذٍ لو أُريد بالأولويَّةِ المعنى الأول فنختار أنَّهُ ليس أولى به.

قوله: يلزم العبث.

قلنا: لا نُسَلِّمُ، وإنَّما يلزم أن لو لم يكن أولى بالمعنى الثاني، وإن أُريد بها المعنى الثاني، فنختار أنَّهُ أولى.

قوله: يلزم أن يكون ناقصًا بذاته مستكمِلاً به.

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنَّهُ يلزم الاستكمال بهذا القسم.

قوله: لضرورة أحد الطرفين، جواب سؤال مقدَّرٍ، وهو أن يُقال: فِعْلُ الطرف الأَوْلى في نفس الأمر أو بالنسبة إلى الغير لا يخلو عن ملاحظة كمال، أو براءةٍ عن ذم، لو فعل الطرف الآخر، وذلك ضربٌ من الاستكمال؟

فأجاب: بأنَّ هذا إنَّما يلزم أنْ لو لم يكن أحد الطرفين ضروريًّا، أما إذا كان، فغاية الحكمة والكمال أن يُختار الطرف الأولى.

والسؤال المشهور على هذه الحُجَّة أنَّهم قالوا: لا نُسَلِّمُ أنَّهُ لو لم يكن الفعل أَوْلى به، يلزم العبث، وإنَّما يلزم أن لو لم يكن أولى في نفس الأمر، أو بالنسبة إلى الغير؟

وأجابوا عنه: بأنْ ننقل الكلام حينئذٍ إلى ذلك، فنقول: كونه أولى في نفس الأمر، أو بالنسبة إلى الغير، لا يخلو من أن يكون أولى به، أو لم يكن، فإن كان يلزم الاستكمال، وإن لم يكن يلزم العبث.

واعترضوا عليه بأنَّه لا نُسَلِّمُ أنَّه لو لم يكن أولى به، يلزم العبث، وإنَّما يلزم أن لو لم يكن أولى في نفس الأمر، أو بالنسبة إلى الغير، وهذا اعتراضٌ حقٌّ.

وعارضوا حجَّتهم بأنَّ الله تعالى لو كان موجبًا، فما صدر عنه إمّا أن يكون أولى به، أو لم يكن، والأول يوجِبُ استكمال ذاته به[5]، والثاني كونه مقتضيًا بالذات لما لا يكون كمالاً، وذلك آية نقصان الذات، لأنَّ الذات الكاملة ما تقتضي الكمال، والناقصة ما تقتضي ما لا يكون كمالاً، وادَّعوا أنَّ هذا أقوى من حجَّتهم.

الحجَّةُ الثانية: الواجب موجب؛ لأنَّ موثريته إنْ كانت لذاته أو لصفة قديمة، وجب دوام الموثريَّةِ بدوامه، وإذا وجبت كان موجبًا لا مختارًا، وإن كانت لصفةٍ حادثةٍ، عاد الكلام في أن مؤثريَّتهُ في تلك الصفة الحادثة إما لذاته، أو لصفةٍ قديمةٍ، أو لصفةٍ حادثةٍ، ويلزم إمّا دوام

---

(1) سقط من ب: «لا».

(2) فحينئذٍ لا يكون الواجب مختارًا بل يكون موجبًا، من حاشية أ.

(3) [ب: 93/أ].

(4) [أ: 90/أ].

(5) سقط من ب: «به».



المؤثرية أو التسلسل، والثاني باطل، فتعيَّن الأول، وإذا لزم دوام المؤثريَّة لزمت الموجبية.

والجواب: لم لا يجوز أن تكون المؤثريَّة لصفةٍ قديمةٍ وهي: الإرادة؟ ولا يلزم دوام المؤثريَّةِ من دوام الإرادة؛ إذ الإرادة قد تسبق على التأثير، كما يراد أن يفعل الفعل الفلاني بعد سنة أو أكثر، فيريد الله تعالى في الأزل أن يوجد الشيء الفلاني في الوقت الفلاني.

وقد ذكروا هذه الحجَّةُ بوجه آخر، وهو: أنَّ تأثير الله تعالى في العالم إمّا أن يكون قديمًا، أو حادثًا، والثاني باطل، فتعيَّن الأول ولزم الإيجاب. وإنَّما قلنا: إنَّ الثاني باطل، لأنَّ تأثيره فيه إنْ كان حادثًا يكون بتأثير الله تعالى، فيلزم أن يكون للتأثير تأثيرٌ آخر، لأنَّ النِّسبة غير المنتسبين، وإنْ كان ذلك التأثير قديمًا، لزم قِدَمُ هذه التأثير، هذا خلف، وإن كان حادثًا يعود الكلام فيه وتسلسل، أو لزم قدم الحادث.

والجواب: أنَّ الشيء وإنْ كان له تأثير في تأثيره في الشيء، لكن لا يكون هذا التأثير زائدًا على تأثيره في الشيء، وإلا لزم التسلسل في كل تأثير، سواءٌ كان ذلك التأثير قديمًا أو حادثًا[1]، وتحقيقه أن معنى[2] تأثير الشيء في الشيء: أنَّهُ بالذات يثبت أثرًا فيه، وهذا المعنى يكون ناشئًا عن ذات الموثر بنفسه، لا بتأثير آخر، لأنّه بذاته[3] بذات الموثر، وهذا سرٌّ.

الحجَّة الثالثة: الله تعالى موجب، لأنّه عالم بكل المعلومات، وخلاف ما عَلِمَه محال، لاستلزامه الجهل عليه تعالى، فما عَلِمَ وجوده يكون واجبًا، وما عَلِمَ عدمَه يكون ممتنعًا، فكل شيءٍ إمّا واجب أو ممتنع، ولا قدرة على الواجب والممتنع، فيلزم أن يكون موجبًا.

والجواب: أنَّ الله تعالى إنَّما يعلم الأشياء كما هي، فلم لا يجوز أن يعلم وجود الشيء أو عدمه أنّه يكون واقعًا بقدرته؛ وحينئذٍ يكون الواجب وقوعهما بقدرته، فيلزم تحقُّق القدرة لا زوالها؟

أو نقول: العلم بالوقوع تابع للوقوع؛ لأنَّ العلم هو: إدراك الشيء كما هو، فيكون تابعًا له، ولأنَّ العلم أمرٌ نسبيٌّ، فيكون بين المنتسبَيْن، وحينئذٍ لم لا يجوز أن يكون الوقوع بالقدرة، فيكون تابعًا للقدرة، فيلزم أن يكون العلم تابعًا للقدرة، وإذا كان تابعًا لها فلا يكون مُغيِّرًا لها؟

أو نقول: الوجوب والامتناع الناشئان من العلم تابعان له، وهو تابع للقدرة، فيكونان تابعين للقدرة والوجوب والامتناع التابعان للقدرة، لا ينافيان للقدرة بل يحقِّقانها، وهذا جواب حسن مكمِّلٌ للجواب الثاني.

الحجَّة الرابعة: لو كان الله تعالى مختارًا، فإما أن يكون مخلوقُهُ ممكنًا في الأزل، أو لا يكون، ولاسبيل إلى شيءٍ منهما، أمّا الأول فلأنّه لوكان ممكنًا في الأزل، لجاز وقوعه فيه، وذلك محال، لأنَّ فعل القادر يمتنع أن يكون أزليًّا، لأنَّ المختار إنَّما يقصد إلى إيجاد المعدوم، ولا يدعوه داعية الإيجاد إلا إلى معدوم. وأمّا الثاني فلأنّه لولم يكن ممكنًا في الأزل، ثمَّ صار ممكنًا فيما لا يزال؛ لأنَّ التقدير أنَّهُ مخلوق الله تعالى، فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع إلى الإمكان، وهو محال.

والجواب: أنّه إنْ أراد بكونه ممكنًا: كونَهُ ممكنًا بالإمكان الذاتيِّ، فنختار أنّه ممكن في الأزل.

قوله: لجاز وقوعه.

قلنا: لا نُسَلِّمُ جواز وقوعه؛ لجواز أن يكون ممتنعًا بالغير، والأمر كذلك، لأنّه فِعْلٌ للفاعل المختار وإن أراد كونه ممكنًا بالإمكان الوقوعي، فنختار أنّه ليس بممكن في الأزل.

قوله: يلزم الانقلاب.

قلنا: لا نُسَلِّمُ أن هذا الانقلاب محال، والمحال إنَّما هو الانقلاب من الامتناع الذاتيِّ إلى الإمكان الذاتيِّ، لا من الامتناع بالغير إلى الإمكان الوقوعيِّ.

الحجَّة الخامسة: الله تعالى موجب، لأنّه إن استجمع جميع ما لا بُدَّ منه في التأثير وجوديًّا كان أو عدميًّا، امتنعه الترك، وإن اختلَّ شيء مما لا بُدَّ منه، امتنعه الفعل، وإذا لزم أحد الأمرين -وهو امتناع الترك أوامتناع الفعل- يلزم أن لا يكون قادرًا؛ إذ القادر هو: الذي لا يمتنعه الترك والفعل.

---

(1) [أ: 90/ب].

(2) [ب: 93/ب].

(3) سقط من ب: «بذاته».



والجواب: لِمَ لا يجوز أن يكون بعض ما لا بُدَّ منه اختيار اللـه تعالى وقصده، وحينئذٍ لو وجب الفعل أو الترك لا يلزم انتفاءُ القادريَّةِ؛ إذ وجوب الفعل أو وجوب الترك بالاختيار لا ينافي القادريَّة.

ثمَّ قوم من حكماء الإسلام أرادوا التوفيق بين الفلسفة والشريعة، فقالوا: الموجب مختارٌ أيضًا بالتفسير الذي ذكرتم للمختار، وهو أنَّهُ الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، لأنَّ هذا تعريف بالملازمتين[1].

وهذا التعريف صادق على الموجب[2]، لأنَّه يصدق عليه حالة صدور الفعل عنه أنَّهُ إنْ شاء أن لا يفعل لا يفعل، لأنَّ هذا ملازمة، وصدق الملازمة لا يوجب صدق طرفيها كما في القادر، فإنَّهُ إذا شاء شيئًا وبجزم[3] بإيجاده، يصدق عليه إن شاء أن لا يفعل لا يفعل، مع أنَّهُ لا يصدق عليه في تلك الحالة شيء من طرفي الملازمة.

وفيه نظر؛ إذ لا نُسَلِّمُ أن الموجب إن شاء أن لا يفعل يمكنه أن لا يفعل، لأنَّك قد عرفت أن الموجب ما يجب صدور الأثر عنه، وحينئذٍ لو فرضنا تحقُّق أنَّه إن شاء أن لا يفعل يمتنع أن لا يفعل، فلا يصدق عليه هذه الملازمة.

[خاتمة]

خاتمة: الموجب يجب أن يقارنه أثره المكتفي بمجرَّدِ تأثيره بالزَّمان، بأن يكون الموجب مع قابليته علَّةً تامةً له؛ لامتناع تخلُّف المعلول عن علَّته التامَّةِ.

وأمَّا المختار فيجب تأخر فعله عنه بالزمان، لأنَّ الفاعل المختار لا يقصد إلى الموجود قصد الإيجاد بل إلى المعدوم، ولا يدعوه داعيةُ الإيجاد إلا إلى المعدوم، وهذا أمر ضروري، فيكون سابقًا على أثره بالزمان، هذا عامٌّ في كل مختار، سواء كان واجبًا أو ممكنًا. وأمَّا الوجه الخاص بالواجب إذا كان الواجب مختارًا، فيجب حدوث فعله، وذلك لأنَّه يجب أن يكون تأثيره حادثًا؛ إذ لو كان قديمًا مصاحبًا له منذ وجوده، كان ناشئًا عن ذاته وإلا لكان من خارجٍ، ويلزم تأثر الواجب عن الغير، وإذا كان ناشئًا عن ذاته لما كان مختارًا، فعلم أن تأثيره حادثٌ، وإذا كان تأثيره حادثًا، كان أثره أيضًا حادثًا، وهو المطلوب.

[الصحيفة الخامسة: في علم اللـه تعالى]

قال: «الصحيفة الخامسة: في علم اللـه تعالى ...» إلى آخره.

أقول: اتفق جمهور العقلاء على أن اللـه تعالى عالم، إلا طائفة من قدماء الفلاسفة.

ثمَّ اختلف الجمهور، فذهب المحقِّقون من أهل الملَّة إلى أنَّه عالم بجميع المعلومات، وقال الباقون: إنَّه عالم بالبعض.

والقائلون بالبعض فريقان:

الفرقة الأولى: الفلاسفة[4]، فمنهم من قال: إنَّه عالم بالكليات والجزئيات على الوجه الكلي، لا على الوجه الجزئي، كما يجيء. ومنهم من زعم أنَّه لا يعلم ذاته بل غيرها. ومنهم من ذهب إلى أنَّه يعلم ذاته دون الغير.

والفرقة الثانية: أهل الملَّة، فمنهم من قال: إنَّهُ لا يعلم الجزئيات إلا عند وقوعها، وقبل ذلك إنَّما يعلم الماهيَّةَ، وهو مذهب هشام بن الحكم[5] وأتباعه. ومنهم من زعم أنَّه لا يعلم ما لا نهاية له. ومنهم من ذهب إلى أنَّه يعلم بعض المعلومات فقط.

---

(1) أحدهما: إن شاء فعل، والثاني: إن شاء ترك، من حاشية أ.

(2) [أ: 91/أ].

(3) كذا في النسختين، الوصواب: «وجزم»، [ب: 94/أ].

(4) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج3، ص286.

(5) هو: أبو محمد، هشام بن الحكم الشيباني الكوفي، (توفي: 190هـ) تقريبًا، شيخ الإمامية في وقته. ولد بالكوفة، ونشأ بواسط. وسكن بغداد. وصنف كتبا، منها: «الإمامة»، و«القدر»، و«الشيخ والغلام»، و«الدلالات على حدوث الأشياء»، و«الرد على المعتزلة في طلحة والزبير»، و«الرد على الزنادقة»، و«الرد على من قال بإمامة المفضول»، و«الرد على هشام الجواليقي»، وغيرها، للمزيد انظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج8، ص85 .

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج10، ص543.

والدليل على أنه تعالى عالم، أنا قد بَيَّنَّا أنَّهُ فاعل بالاختيار، والفاعل المختار لا بُدَّ وأن يعلم ما يقصد إيجاده، فيكون عالمًا. ولأنَّ أفعاله على الترتيب العجيب والتأليف اللَّطيف، يدلُّ عليه تشريح بدن الإنسان والحيوانات وتركيب الأفلاك، كما اشتمل[1] عليه كتب التشريح والهيئة، وكل ما هو كذلك فهو عالم ضرورة.

فإن قيل: على الثاني شكّان:

فالأول: لِمَ لا يجوز أنْ يوجِبَ الواجب موجودًا يكون خالق العالم هو، فيكون العالم هو، لا الواجب؟

الثاني: النَّحْلة قد تفعل فعلاً عجيبًا، وهو بناء البيوت المسدَّسةِ، وغيرها من الحيوانات قد تفعل أفعالاً عجيبة، والأجسام من الأدوية وغير الأدوية قد تفعل أفعالاً عجيبة، كالحجر التُّركيِّ في نزول الثلج والمطر مع عدم العلم.

والجواب عن الأول[2]: أنّ واجب الوجود فاعل بالاختيار، وسنبين أنَّ جميع المقدورات واقعة بقدرته وإرادته، فيكون عالمًا بالجميع.

وعن الثاني: أنَّ كل حيوان يفعل فعلاً محكمًا، فهو عالم بذلك الفعل.

ونحن نقول: إن الأفعال المختلفة المحكمة[3] توجب علم فاعلها بها، لأنّها حينئذٍ لا تكون طبيعيَّةً له، وأفعال الأجسام غير مختلفة، فجاز أن تكون طبيعيَّةً لها، فلا يلزم العلم.

احتجَّ قدماء الفلاسفة على أنَّ اللـه تعالى غير عالم مطلقًا بوجوه:

الأول: لو كان الواجب عالمًا، لكان علمه إمّا عين ذاته، إلى آخره، وذلك ظاهر.

والجواب: أنْ نختار أنّه خارج عن ذاته تعالى.

قولهم: يلزم كون الواحد قابلاً وفاعلاً.

قلنا: ولِمَ قلتم إنّه محال؟ وقد بَيَّنَّا في قسم المبادئ أنَّ هذا جائز، بل واجب في كل مؤثرٍ، لأنّه مؤثرٌ في قوة تأثيره وقابل لها.

الثاني: لو لم يكن العلم صفة كمال، وجب تنزيه اللـه تعالى عنه، وإن كان صفة كمال، كانت الذات ناقصةً في نفسها كاملةً بغيرها.

والجواب: قد مَرَّ في الصحيفة الأولى أنَّ النُّقصان إنَّما يكون أن لو كانت صفة الكمال ناشئةً عن الغير، أمّا إذا كانت ناشئة عن الذات، فذلك عين كمال الذات؛ لأن الكمال إنَّما هو كون الذات مقتضية لصفات الكمال.

احتجَّ المحقِّقون على أنّه تعالى عالم بجيمع المعلومات، بأنّه تعالى حيٌّ فيصحُّ أن يكون عالمًا بكل المعلومات، وذلك لأنّا بَيَّنّا أنَّهُ تعالى عالمٌ مطلقًا، فيلزم أن يكون عالمًا بكل المعلومات؛ إذ لو اختصت عالميَّته بالبعض، لكان اختصاص ذلك البعض بشيء أوجب اختصاص علمه به، فيكون كماله تعالى مفتقرًا إلى الغير، فيكون ناقصًا بذاته.

احتجَّت الفلاسفة على أنّه يعلم الجزئيات على الوجه الكليِّ لا على الوجه الجزئيِّ، لأنَّ الجزئيات في معرض التغيُّرِ، فالعلم بها أيضًا في معرض التغيُّرِ؛ لأنَّ العلم تَبَعٌ للمعلوم، لأنَّ العلم هو: إدراك معنى الشيء كما هو، والتغيُّرُ على اللـه تعالى محال، فلا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي. مثلاً لو علم أنَّ زيدًا في الدار فبعد خروجه منها، إنْ بقيَ هذا العلم -أي: يعلم أنّه في الدار بعد- فقد لزم الجهل، وإن لم يبقَ لزم التغيُّرُ، وكذا لو علم أن زيدًا سيكون في الدار ثمَّ كان، فإن كان بقي علمه بأنّه سيكون فهو جهل، وإن لم يبقَ لزم التغيُّرُ.

وما ذَكَرَهُ من الوجه الكليِّ فظاهر، والوجه الجزئيُّ أنْ يتعلَّق بأحد الأزمنة الثلاثة كما ذُكِرَ، سواء كان معنىً كما ذكر، أو جثةً كزيد مثلاً، فالوجه الكليُّ فيه[4] ما ذكر في تقييد الكليِّ بالكليِّ، من أنّه إنسانٌ طويلٌ كاتبٌ روميٌّ ابن فلان، وعلى هذا إلى جميع أوصافه، لا أنَّهُ واقع أو وقع أو سيقع، وهذا الوجه من الجزئيَّةِ بحسب الزمان، وأما بحسب التَّعَيُّن فأنكروه[5] أيضًا.

لكنَّ هذا الدَّليل لا يدلُّ على بطلانه، بل ما ذكره أرسطو في أنَّ النفس لا تدرك الجزئيات، وقد بَيَّنَّا فساده.

وجواب حجَّتهم صعب، وقد سعى كلُّ قوم من المِلِّيِّينَ في إبطاله، لكنَّ الحقَّ البيِّنَ أنَّ اللـه تعالى منزه عن الزَّمان؛ أي: ليس في الزَّمان؛

(1) كذا في النسختين، والصواب: «اشتملت».

(2) [أ: 91/ب].

(3) [ب: 94/ب].

(4) سقط من ب: «فيه».

(5) أي: أنكر الفلاسفة أيضًا الجزئية، بحسب التعين والتشخص، من حاشية أ.



إذ لو كان في الزمان، يلزم أن يكون حالاً في الحوادث المتعاقبة، وهو محال، لأنّه حينئذٍ يلزم تغيراتٍ متعاقبة، لأنَّ كونه في هذا الزَّمان غير كونه في زمان بعده، وعلى هذا ويلزم[1] أن يكون[2] مَوْرِدًا للحوادث المتعاقبة، ويكون محاطًا بتلك الحوادث، فلا يكون له ماضٍ ولا مستقبلٌ ولا حالٌ. ولأنَّ الماضي والمستقبل والحال إنَّما يكون لمن يكون في الحال، أمّا من يكون منزَّهًا عن الحال فليس له ذلك، بل يكون نسبته إلى جميع الأزمنة على السواء. ويعلم أحوال الأزمنة بالنِّسبة إلى الزَّمانيات، بأن هذا ماضٍ له[3] ومستقبل لذلك وحال لذلك، ويعلم كلَّ شيءٍ بحسب زمانه، بأن يعلم أنّه في الزَّمان الذي هو ماضٍ لذلك أو مستقبل أو حال، فيعلم أنَّ زيدًا في زمان كذا بعد زمان كذا أو قبله في الدار، وفي زمان كذا وكذا خارج عنها، وذلك لا يتغيَّرُ أزلاً وأبدًا.

قلنا: سلَّمنا أنَّهُ ليس في زمان، لكنَّهُ لا بُدَّ وأن يكون مع كلِّ زمانٍ حاضر، وحينئذٍ يلزم أن يكون له حاضرٌ وماضٍ ومستقبلٌ، ويعلم أن هذا واقع أو وقع أو سيقع؛ لامتناع الجهل عليه تعالى.

بل الحق في جوابهم، أنَّ العلم صفة متعلقة بالمعلوم، وهذا ضروري، والتغيُّرُ في التعلُّقات لا يوجب التغيُّر في الذات، ولا في شيءٍ من الصفات الحقيقيَّةِ، كما في المعيَّةِ، وفي تعلُّق القدرة والإرادة بالمقدور والمراد.

وأجاب المتكلمون عن شبهتهم: أنَّا بَيَّنَّا أنَّ العلم: إمّا التعلُّق أو معنى ذو تعلُّق، وعلى التقديرين لا يقع التغيُّرُ إلا في التعلُّق، والتغير في النسب[4] لا يوجب التغير في الذات، ولا في شيء من الصفات الحقيقية، وهذا صحيح كما بَيَّنَّا.

ولمّا ذهب مشايخ أهل السنة إلى أنَّ العلم صفة حقيقية، ومشايخ المعتزلة إلى أنَّهُ عين الذات، فعسر عليهم هذا الجواب، وهو التزام التغيُّرِ في العلم، فذهبوا إلى أنَّ العلم بأنَّ الشيء سيوجد هو: عين العلم بأنَّهُ موجودٌ، أو وُجِدَ، فإنَّ من علم أن زيدًا يدخل الدار غدًا، فعند حصول الغد يعلم دخوله الدارَ بهذا العلم بعينه، من غير تجدُّدِ علم آخر، وإنَّما نحتاج نحن حينًا إلى تجدُّدِ علمٍ ثانيًا لزوال العلم الأول؛ لطريان الغفلة، حتى لولم يزل يكفينا ذلك، والله تعالى منزهٌ عن الغفلة، فكان علمه بأنّه سيدخل دارًا عين علمه بأنَّهُ دخل، فلا يقع التغير في علمه أصلاً، ثمَّ هذا العلم الواحد إنَّما يصير ماضيًا وحالاً ومستقبلاً باعتبار الأزمنة، لأنَّهُ إن وقع بعد زمان المعلوم فيصير ماضيًا، وإن وقع معه يصير حالاً، وإن وقع قبله يصير مستقبلاً.

هذا غاية تقرير كلامهم، وبعين هذا أثبتوا أنَّ الخبر بأن ذلك الشيء كان أو كائن أو سيكون واحد، وإنَّما يختلف بحسب الأوقات. هذا ما ذكروه.

وفساد هذا الرأي بيِّنٌ: أمّا أوَّلاً: فلأنّه دعوى بلا دليل، فلقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أن عند حضور الغد يعلم دخوله الدار بذلك العلم، بل هو عين المُدَّعى، ويمكن بيان فساده من وجهين قاطعين:

الأول: لا بُدَّ للعلم من المعلوم، والعلم بأنّه سيدخل الدّار معلومه سيدخل الدار ضرورة، والعلم بأنّه داخل معلومه أنّه داخل الآن، والعلم بأنّه دخل الدار معلومه دخل الدار، والعلم لا بُدَّ وأن يكون مطابقًا للمعلوم، وإلا لما كان علمًا بل جهلاً، ولما كانت معلومات هذه العلوم متباينة من حيث المفهوم -بحيث لا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر- كانت تلك العلوم أيضًا كذلك، وإلا لما كانت مطابقة لها[5]، وحينئذٍ يمتنع أن يكون أحد هذه العلوم عين الآخر.

الثاني: العلم بأنَّ الشيءَ سيوجد غدًا سابق على وجود الشيء ووجود الغد بالضرورة، والعلم بأنَّهُ موجود يمتنع أن يكون سابقًا عليهما، لتوقفه عليهما[6] ضرورةً، فكيف يكون أحدهما عين الآخر؟ ولأنّه لمّا توقف عليهما يكون بعد تحققهما، فتكون معلوميَّةُ أنَّهُ موجود بعلم متجددٍ لا[7] بالعلم الأول.

---

(1) كذا في النسختين، والصواب: «يلزم».

(2) [أ: 92/أ].

(3) [ب: 95/أ].

(4) في ب: «النسبة».

(5) [أ: 92/ب].

(6) سقط من ب: «لتوقفه عليهما».

(7) [ب: 95/ب].



وقد ذكر العلماء فيه وجوهًا أُخَرَ[1]:

الأول: ما ذكر في الكتاب: أنَّ قبل وقوع المعلوم اعتقاد أنّه واقع جهل، واعتقاد أنّه سيقع علم، وعند وقوع المعلوم يكون بالعكس؛ أي: يكون على اعتقاد أنّه واقع علمًا واعتقاد أنّه سيقع جهلاً، فيمتنع أن يكون أحدهما عين الآخر.

ب: العلم بأن الشيء سيوجد مشروطٌ بالعدم في الحال، والعلم بأنّه موجود ليس مشروطًا بذلك، وما يكون مشروطًا بشيء يكون غير ما هو غير مشروط به بالضرورة.

ج: لو كان العلم بأنّه سيوجد غدًا عينُ العلم بأنَّهُ موجود، لوجب أن يُعلم عند مجيء الغد أنّه وُجِدَ، سواءٌ عُلِمَ مجيء الغد أو لا، لأنَّ الأول لا يتوقف على العلم بمجيء الغد، فكذا الثاني، لكنه ليس كذلك.

ثمَّ أبو الحسين البصري التزم وقوع التغير في علمه تعالى بالمتغيرات، وقال: ذاته تعالى توجب كونه عالمًا بالمعلومات بشرط وقوعها، لئلا يلزم[2] قدم العالم إذا كان المقتضى هو الذات، فيحدث العلم بها عند حدوثها، ويزول عند زوالها، ويحصل علم آخر، وذلك باطل لما سيجيء في بيان امتناع التغير على اللـه تعالى.

احتجَّ من أنكر كونه عالمًا بذاته، بأن العلم إضافة مخصوصة، فلا يحصل إلا بين الشيئين، واللـه تعالى واحد من جميع الوجوه، فيمتنع كونه عالمًا بنفسه.

وقولهم: وأنفسنا مركبة من وجه، جواب سؤالٍ مقدَّرٍ، وهو أن يُقال: نحن نعلم أنفسنا، فلم لا يجوز مثل هذا في اللـه تعالى؟ فأجابوا: بأن أنفسنا مركبةٌ من حيث التركيب من النفس والبدن وتركيب الصفات، فلهذا أمكن كوننا عالمين بأنفسنا.

ثمَّ أوردوا شبهةً على أنفسهم، فقالوا: إنْ قلتم إنَّ اللـه تعالى باعتبار كونه عالمًا مغاير له باعتبار كونه معلومًا، فقد حصل المنتسبان، فجاز قيام العلم به. قلنا: كونه عالمًا ومعلومًا إنَّما يتحقق عند قيام العلم به، فيكون فرعًا لقيام العلم به، فلو كان قيام العلم فرعًا لهما، لزم الدور، وهذا ما ذكروه.

والجواب: أنَّ الذات من حيث هي الذات مغايرة للذات المعيَّنة، لما بَيَّنَّا أن الموجود في الخارج لا بُدَّ له من التَّعَيُّن، وبَيَّنَّا أن نفس ذات الشيء مغايرة لكل ما عداها، فقد حصل المنتسبان، فجاز حصول العلم له بذاته.

احتجَّ من نفى كونه عالمًا بالغير، بأن العلم بأحد المعلومين غير العلم بالمعلوم الآخر؛ إذ يمكن تعقُّل أحدهما بدون الآخر، ولأنَّ العلم بالشيء هو حصول صورته في نفس العالم، وحصول صورة الشيء مغاير لحصول صورة شيء آخر، فلوكان عالمًا بالمعلومات -والمعلومات غير متناهية- حصل في ذاته كثرة لا نهاية لها.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنَّ العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في نفس العالم، وقد بَيَّنَّا فساد هذا الرأي في صحيفة العلم، وقد بَيَّنَّا أنَّ العلم صفةٌ ذاتُ تعلُّقٍ، فيكون التعدُّد في التعلُّقات، والتعلق إضافة[3]، والتعدُّدُ في الإضافة لا يوجب الكثرة في الذات، والإضافة اعتبارية، فجاز فيها عدم التناهي.

احتجَّ هشام بن الحكم بأن اللـه تعالى لو علم في الأزل جميع الجزئيات، لزم أن لا يقدر على شيء، ولا يقدر العبد على فعلٍ، وأنّه ينفي الرُّبوبيَّةَ والعبوديَّةَ، ويصير الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، وبعثة الأنبياء[4] عبثًا ضائعًا، وإنَّما قلنا: إنّه لو علم جميع الجزئيات لزم عدم قدرة الرب والعبد، لأنَّ ما عَلِمَ وقوعَهُ واجبٌ، وما علم عدمه ممتنعٌ، وإلا لزم الجهل على اللـه تعالى، وهو محال، فصارت الأشياء إما واجبةً أو ممتنعةً، ولا قدرة على الواجب والممتنع.

هذا ما قاله الهشام وتابعه قوم، وتحيَّر في حلِّه جميع العقلاء، وقد مَرَّ مثل هذا في الصحيفة السابقة مع حلِّه، وهو أنَّ اللـه تعالى يعلم الأشياء كما هي، فيعلم أن الفعل الفلاني يقع بقدرتي وإرادتي وخلقي، والفعل الفلاني بكسب العبد الفلاني وإرادتي، فينبغي أن يكون وقوع تلك الأفعال كذلك، لامتناع الجهل على اللـه تعالى، وحينئذٍ لا يلزم عدم قدرة اللـه تعالى، ولا عدم قدرة العبد، وهذا الحلُّ ما ذكره

---

(1) تقدير الكلام: «وأمّا ثانيًا: فقد ذكر العلماء فيه وجوهًا أخر ...».

(2) لأن العلم تابع للمعلوم، فلو كان التابع أزليًا، يلزم أن يكون المتبوع أزليًا، من حاشية أ.

(3) [أ: 93/أ].

(4) [ب: 96/أ].



أحد من العلماء، والمذكور منهم أنَّ العلم بالوقوع تابع للوقوع التابع للقدرة، فلا يصير مانعًا لها، وقد مَرَّ تفصيل هذا القول في الصحيفة السالفة، مع تكميله.

احتجَّ من أنكر كون اللـه تعالى عالمًا بما لا نهاية له، بأنَّ العلم يتعدَّدُ بتعدُّدِ المعلوم، فيلزم ثبوت علومٍ غيرَ متناهيةٍ، وثبوت الأشياء الغير المتناهية محال، لأنَّ كل عدد قابل للزيادة والنُّقصان، وما كان كذلك فهو متناهٍ، قد مَرَّ ذلك في إبطال التسلسل.

والجواب: أنَّ التَّعدُّدَ في التعلُّقات، وهي اعتباريَّةٌ، فلا يلزم الكثرة في الخارج.

والباقي ظاهر.

[الصحيفة السادسة: في إرادة اللـه تعالى]

قال: «الصحيفة السادسة: ...»، إلى آخره.

أقول: الفعل الاختياريُّ مسبوق بخمسة أشياء: العلم، والإرادة، والقدرة، والقصد، والإيجاد.

أمّا العلم فظاهر، لأنّه مالم يعلم لم يُرِدْ ولم يقصد.

وأما الإرادة، فلأنَّهُ ما لم يُرِدْ لم يفعل، ومعنى الإرادة واضح عند العقل؛ إذ كل أحدٍ يعلم أنّه قبل أن يصدر عنه الفعل أو الترك تظهر في نفسه حالةٌ ميلانيةٌ إلى أحدهما، كأن النفس تميل إليه. والاختيار معناه قريب من هذا المعنى، وكأنّه مع اعتبار ملاحظة الطرف الآخر؛ أي: ينظر كلا الطرفين ويميل إلى أحدهما. والشهوة هي: هذا الميل مع التَّشهي، والكراهة في مقابلة الإرادة، والنفرة في مقابلة الشهوة، ولذلك قد يراد الشيء ولا يُشتهى، كما في شرب الدواء التَّفِهِ.

وأمّا القدرة فظاهرة، لأنَّ الكلام في الفعل الاختياريّ، وهو لا يمكن بدون القدرة.

وأمّا القصد فكذلك، لأنَّ المختار يقصد أولاً إلى الفعل، ثمَّ يفعل.

وأمّا الإيجاد فبيِّنٌ أيضًا.

ثمَّ العلم سابق على الإرادة، كما عرفت أن الفاعل ما[1] لم يعلم لم يرد، والقدرة متقدِّمة على القصد، والقصد على الإيجاد، وليس بين العلم والقدرة ترتيب طبيعيٌّ، والتغاير بين هذه الخمسة واضح، بسبب هذه المقدِّمات.

وقد ينضم مع هذه الخمسة الدَّاعية، وهي: ما تنبعث به الإرادة من الأولويَّةِ وغيرها، وتكون في الرتبة بين العلم والإرادة، لأنّه إذا أحاط العلم[2] بمصلحة تنبعث منها الإرادة. وقد لا تكون هذه الداعية، لما مرَّ من أن المختار قد يختار أحد الطرفين بدون الرُّجحان.

وزعم قوم من المعتزلة أن الإرادة هي الدَّاعية. وأبطل أهل السنة هذا الرأي لوجهين كما ذُكِرَ في الكتاب.

وهذان الوجهان إنَّما يردان على من فسَّر الدّاعية بما ذكرنا، والمعتزلة ما[3] فسَّروها بذلك، بل ما وُجِدَ من تفسيرهم[4] الدّاعية أنّها هي: ميل ينبعث عن النفس يوجب ترجُّح أحد طرفي الممكن على الآخر، وعلى هذا التفسير يصحُّ جعل الإرادة عين الداعية، ولا يرد على هذا ما ذكروا من الوجهين، وعُلِمَ أن النِّزاع بينهم لفظيٌّ، لكن بقي النِّزاع معهم في أنَّ الدّاعية هل هي هذا المعنى أم لا؟ والظاهر أنَّهُ لا؛ إذ يقال هذه المصلحة دعتني إلى هذا الفعل، وتلك المصلحة دعتني إلى ترك ذلك، والميل الذي ذكروا إنَّما يوجد بعد هذا، ولأنَّ الميل إنَّما يكون بعد دعوة الداعية.

ثمَّ اتفق جمهور العلماء على أنَّ اللـه تعالى مريد، لكنهم اختلفوا في معنى الإرادة، فاتفاقهم ليس إلا في اللَّفظ لمّا اختلفوا في المعنى.

المغلوبُ والمُسْتَكْرَهُ: ضدُّ الغالب والمريد، فَسَّرَ الشيء بغير ضدِّه، كما يقال: السواد هو غير البياض، ومثل هذا التعريف يكون غير مانع، فيصدق على الجماد أنّه غير مغلوبٍ وغير مُسْتَكْرَهٍ.

قوله: لأنَّ الإرادة مختصَّةٌ بحين؛ أي: مختصَّةٍ بحين الإيجاد؛ إذ لا تكون قبله ولا بعده، والذات غير مختصَّةٍ، فهي غيرها.

(1) لأن الشيء ما لم يقدر على الشيء لم يقصد عليه، من حاشية أ.
(2) [أ: 93/ب].
(3) [ب: 96/ب].
(4) في ب: «تفسير».



قوله: ولأنّها تابعةٌ للمراد دون الذات، لأنَّ الإرادة بالنسبة إلى المراد ومنبعثةٌ منه.

قوله: وزائدة على الذات، لما مَرَّ، أي: لما مَرَّ في أول المسائل من الوجوه الدّالة على أن صفات اللـه تعالى ليست عين ذاته.

احتجَّ أهل السنَّةِ على تحقق الإرادة لله تعالى، بأنَّ تقدُّم بعض أفعاله على البعض مع جواز تأخره مُحْوِجٌ إلى مرجِّحٍ من اللـه تعالى؛ لامتناع كون المنفصل مرجِّحًا لأفعاله، وهو الإرادة؛ إذ ليس المراد بالإرادة سوى صفةٍ تخصِّصُ بعض أفعال الفاعل بوقت دون وقت، وتلك الصفة المخصِّصةُ غير الصفات الباقية، فالإرادة غير هذه الصفات. أمّا أنّها ليست نفس القدرة، فلأنَّ نسبة القدرة إلى الأوقات واحدة، وذلك ظاهر. ولا العلم بالوقوع، لأنَّ العلم بالوقوع تبعٌ الوقوعِ، والوقوع تابعٌ للإرادة، فيكون العلم بالوقوع تابعًا للإرادة، فلا يكون هي. ولا العلم بالمصلحة، لامتناع كونِ فعل اللـه تعالى معلَّلاً.

ولقائل أن يقول: ما المراد بقولكم: فعل اللـه تعالى غير معلَّلٍ، إن كان المراد من غير فائدة وحكمة، فذلك مما يخالفه الشرع والعقل، لقوله تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ {56/51}"[1]، "وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللـهَ"[2]، ولجزم العقل بأنَّهُ لا يجوز على اللـه تعالى أن يفعل فعلاً لا فائدة فيه أصلاً، وإن كان المراد غير ذلك فبيِّنوه، فبعد بيانِكُم -سواء سَلَّمناه أو لا نُسَلِّمُ- يكفينا أن نقول حينئذٍ: لم لا يجوز أن يكون علمه تعالى بالفائدة مرجِّحًا، فلا يحتاج إلى صفة أخرى غير العلم.

ويمكننا أنْ نُجيب عن هذا، بأنَّ الأزمنة المقدَّرة قبل خلق العالم متساويةٌ في فائدة خلق العالم وغيره، فلم اختُصَّ[3] خلقه بوقته دون سائر الأوقات؟

وكذلك تلك الصفة ليست نفس الحياة؛ لأنّها كالقدرة في تساوي[4] النِّسبة إلى الأوقات. ولا السمع والبصر، لكونهما كالعلم في التبعيَّةِ. ولا الكلام؛ إذ لا تعلُّقَ له بالإيجاد.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ أنَّ الكلام لا تعلُّقَ له بالإيجاد؛ إذ الإيجاد بالحقيقة عند المحقِّقين ليس إلا بأمرِكُنْ.

قلت: سَلَّمنا أنّه كذلك، لكن نسبة أَمرِ كُنْ إلى جميع الأوقات واحدة، كالقدرة بعينها.

هذا تحقيق كلام أهل السنة[5].

واعترضوا عليه بوجهين:

الأول: الإرادة لا تخلو من أن تكون صالحة للتعلُّقِ بالإيجاد في سائر الأوقات، أو لم تكن، فإن لم تكن، بل إنَّما تتعلق بوقتٍ واحد فقط، يلزم أن يكون الفاعل موجبًا لا مختارًا، لأنّه حينئذٍ لا يكون متمكِّنًا من الفعل في وقتٍ آخر، وإن كانت صالحة فاختصاص تعلُّقها ببعض الأوقات إن لم يتوقف على مرجِّحٍ، فقد وقع الممكن بلا مرجِّحٍ.

ويلزم أيضًا بطلان أصل هذا الدَّليل، لأنَّ هذا الدليل مبنيٌّ على أن تقدُّمَ بعض أفعال اللـه تعالى على البعض مع جواز تأخره مُحْوِجٌ إلى مرجِّحٍ، فإن سَلَّمتم ههنا إمكان اختصاص تعلُّقها ببعض الأوقات من غير مرجِّحٍ، فقد سلَّمتم بطلان أصل دليلكم، وإن توقف اختصاص تعلُّقها على مرجح، فقد احتاجت الإرادة إلى إرادةٍ أخرى؛ لما ذكرتم أنَّ المخصِّصَ لا بُدَّ وأن يكون إرادةً، فيلزم التسلسل، وهو محال.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ أن الفاعل يصير موجبًا لو لم تكن الإرادة صالحةً للتعلُّقِ في سائر الأوقات، وإنَّما يصير أن لو كان تعلُّقُ الإرادة في وقتها واجبًا، لم لا يجوز أن يكون جائزًا، وحينئذٍ لا يصير موجبًا؟

قلت: لأنَّ الإرادة حينئذٍ لا تخلو من أن تكون صالحةً -لئلا تتعلق بالإيجاد في ذلك الزمان- أو لم تكن، فإن كانت، تحتاج إلى إرادة أخرى، ولزم المحال المذكور، وإن لم تكن، يلزم الإيجاب بالضرورة.

الاعتراض الثاني: الإرادة لا تخلو من أن تكون حادثةً أو قديمةً، فإن كانت حادثةً، يلزم قيام الحادث بذات اللـه تعالى، وإن كانت

---

(1) الذاريات: 56.

(2) البينة: 5

(3) فعلم منه أن العلم بالفائدة لا يصلح أن يكون مرجحًا، فاحتيج إلى صفة أخرى وهي: الإرادة، من حاشية أ.

(4) [أ: 94/أ].

(5) [ب: 97/أ].



قديمةً، يلزم زوال القديم، لأنَّها لا تبقى بعد الإيجاد، ويلزم بطلان[1] دليلكم على حدوث الأجسام، لأنَّ من جملة مقدمات دليلكم في حدوث الأجسام، امتناع زوال القديم، حيث قلتم: لوكان السكون أزليًا، لامتنع زواله، لكنَّهُ قد يزول.

وأجاب أهل السنَّةِ عن الأول: بأنّا نختار أنَّ الإرادة غير صالحة للتعلُّقِ بالإيجاد في سائر الأوقات، بل هي واجبة التعلُّقِ بإيجاد الشيء في ذلك الوقت لذاتها، وحينئذٍ لا تحتاج إلى إرادة أخرى، وما ذكروا دافعًا للشبهة التي ذكروها وهي: صيرورة المختار موجبًا.

فإن قلت: يمكن دفع تلك الشبهة بأن يقال: الإرادة لا تكون صالحةً للتعلُّقِ بالإيجاد في سائر الأوقات، بل هي واجبةُ التعلُّقِ في وقتها، ولا يلزم صيرورة الواجب موجبًا، لأنَّ الوجوب بسبب الإرادة لا يُخْرِجُ الفاعلَ عن كونه مختارًا، كما أن الفعل يجب عند جزم الإرادة على المذهب المختار، ومع هذا لا يَخْرُجُ الفاعلُ عن كونه مختارًا لـمّا كان ذلك بسبب الإرادة، فكذا ههنا.

قلت: لما كانت الإرادة واجبةَ التعلُّقِ في ذلك الوقت لذاتها، لما تمكن الفاعل من الفعل في وقت آخر؛ ولا من الترك في ذلك الوقت، بل يجب صدور الفعل عنه في ذلك الوقت، فيلزم كونه موجبًا بخلاف وجوب الفعل[2]، فإنَّهُ إنَّما يكون بجزم الفاعل إرادته، وذلك أيضًا بفعله واختياره، فإن جزمها لزم، وإلا فلا، وفي سائر الأوقات إن شاء فعل وإن شاء ترك.

بل الجواب[3]: أن الإرادة صفة من شأنها أن تتعلَّقَ بالإيجاد من غير مرجِّحٍ، لما عُلِمَ أنَّ المختار قد يفعل بإرادته أحد المتساويين، بل المرجوح، وهذا بيِّنٌ.

وعن الثاني أنهما قديمةٌ، والزوال إنَّما يرد على تعلُّقِها بذلك الوقت، وتعلُّقها[4] حادث فلا يكون زوال القديم، بل زوال الحادث.

وفيه نظر؛ إذ التعلُّقُ أيضًا قديم لازم لتلك الإرادة؛ لما عُلِمَ في أول المسائل أنَّ الإرادة بدون المراد محال، فزوال التعلُّقِ يوجب زوال الإرادة.

بل الجواب، أنَّ هذا إنَّما يرد على من يبني بيان حدوث الأجسام على تلك المقدِّمة، ونحن نبيِّنُ ذلك بدونها.

احتجَّت الفلاسفة على عدم الإرادة بوجوه:

الأول: ما مَرَّ في الصحيفة الرابعة، وجوابه قد مَرَّ ثَمَّةَ، أنَّ المختار قد يختار الشيء لاستكماله به، وقد يختار لكونه أولى في نفس الأمر، أو بالنسبة إلى الغير، لا لأنَّهُ يحتاج في كماله إليه، فحينئذٍ لو كان فعله على الوجه الثاني، لا يلزم الاستكمال ولا العبث، لأنَّ ما يكون أولى بوجهٍ ما وإن لم يكن أولى به على معنى الاستكمال، لا يكون عبثًا؛ إذ العبث هو: الخالي عن الأولويَّةِ أصلاً، وأيضًا عارَضْنا حجَّتهم هناك بوجهٍ أقنع منه.

الثاني: إرادة الله تعالى إنْ كانت قديمةً، وجب قِدَمُ المراد، ويلزم قِدَمُ العالم، وإن كانت حادثةً تفتقر إلى إرادة أخرى، ودار أو تسلسل.

والجواب: أنّها قديمةٌ متعلِّقَةٌ بزمانٍ معيَّنٍ؛ إذ الإرادة قد تسبق المراد، كما أنَّ واحدًا منّا يُرِيدُ الحجَّ بعد سنة أو سنتين، فإذا حان جَزَمَ الإرادة وحجَّ.

قوله: ويكون التعلُّقُ في خلق الزَّمان أوَّلاً، جواب سؤال مقدَّرٍ، وهو أن يُقال: هَبْ أنَّهُ في خلق الحوادث غير الزَّمان يكون كذلك، وأمّا في خلق الزمان أوَّلاً كيف يقال هذا؛ إذ لا يمكن أن يُقال: إنَّهُ تعلُّقُ إرادة الله تعالى بإيجاد الزَّمان في زمان كذا؟

فأجاب: بأنَّ إرادته تعالى تكون متعلِّقةً بإيجاده عند انتهاء زمان مقدَّرٍ في علمه تعالى من الأزل، وحينئذٍ لا يحتاج إلى زمان آخر.

والشبهة الثالثة ظاهرة.

---

(1) سقط من ب: «بطلان».

(2) [أ: 94/ب].

(3) أي: الجواب مبني على اعتبار الشق الثاني، وهو: لزوم التسلسل، من حاشية أ.

(4) [ب: 97/ب].

[الصحيفة السابعة: في حياة الـلـه تعالى وبقائه وسمعه وبصره]

قال: «الصحيفة السابعة» إلى آخرها.

أقول: اتفق العقلاء على كون الـلـه تعالى حيًا، لأنّ ملزومات الحياة من العلم والحكمة حاصلةٌ له، ولأنّ الجماديَّةَ نقصانٌ فاحشٌ، ولكن اختلفوا في معنى الحياة.

فذهب جمهور الفلاسفة إلى أنّ معناها: عدمُ امتناع العلم. ومن المعتزلة أبو الحسين البصري ذهب إلى أنّ معناها: عدمُ امتناع العلمِ والقدرةِ، وإنّما ذهبوا إلى أنّها عدميَّةٌ؛ لئلا يلزم وصفٌ زائد على ذات الـلـه تعالى.

وذهب جمهور أهل السنة وجمهور المعتزلة إلى أنّها صفةٌ يصحُ لأجلها على الذات أن يعلم ويقدر.

وقولهم: أن يعلم ليس بصواب؛ إذ الحيوانات بأسرها أحياء، ولا يصحُ عليها العلم، بل الصواب أن يقال: لأجلها يصحُ أن يُدْرِكَ ويقدر، ليشمل الجميع من العالم وغير العالم.

واحتجّوا على تحقُّقِها، بأنّه لولا امتياز الحيِّ من الجماد بصفةٍ، لما أمكن اتصاف الحيِّ بجواز العلم والقدرة دون الجماد، وليست عدميَّةً؛ لامتناع حملها على المعدومات.

واعترض أبوالحسين البصري، بأنّا قد بَيَّنّا أن ذات الـلـه تعالى مخالفةٌ لسائر الذوات، فلعلَّ صحةَ العلم والقدرة معلَّلة بذاته المخصوصة لا بصفة أخرى.

والجواب: كما مَرَّ أنّ العلم[1] والقدرة لا يمكن تحقُّقهما بدون الحياة قطعًا، وإذا لزمت الحياة -وهي لا يجوز أن تكون عين الذات لما مَرَّ في صدر المسائل من الدّلائل- فلزِمَتْهُ صفة الحياة[2].

قوله: لأنّ البقاءَ استمرارُ الوجودِ؛ لأنَّ ذلك مما يدلُّ عليه اللغة والعرف والعقل.

واحتجّ الخصم بوجوه:

الأول: لو كان كونُ الـلـه تعالى باقيًا بسبب شيء غير ذاته، يلزم أن يكون الواجب بذاته واجبًا بغيره.

والجواب: لم لا يجوز أن تكون صفةٌ بواسطة صفةٍ أخرى ناشئةٍ من الذات، وإنّما المحال أن لو كان[3] صفة الـلـه تعالى نشأت من غير الـلـه وصفاته، وإذا كانت صفة من صفاته ناشئة من الذّات، تكون كلتاهما من الذّات.

قوله: قد مَرَّ تحقيق ذلك في الإدراكات، أن الإبصار والسمع هو: إدراك عين الحاضر سواء كان بالحاسَّةِ أو لا، وقد مَرَّ ثَمَّة أن ذلك ممكن بدون الحاسَّةِ.

احتجَّ من فَسَّرَ السمع والبصر بالعلم بهذا الدَّليل؛ أي: الذي ذُكِرَ أوّلاً، وبأنّه تعالى لو كان سميعًا بصيرًا لكان محلاً للحوادث؛ لأنَّ سمعه وبصره حادث، لكون المسموعات والمبصَرَات حادثة، وسماع المعدوم ورؤيته محال، فلا يمكن السمع والبصر قبل وجود المسموعات والمبصرات.

والجواب: أنَّ كلاً منهما صفةٌ ذاتُ إضافةٍ، والحادث إنّما هو إضافتهما بالمسموعات والمبصرات، كما في العلم، وكما في إبصارنا وسماعنا، فإنّهما لا يحدثان بحدوث المبصرات والمسموعات، بل هما صفتان ثابتتان سواء كان هناك مُبْصَرٌ أو مسموع أو لا.

وأيضًا هذا وارد عليكم في العلم بالمسموعات والمبصرات، وجوابكم جوابنا.

والتَّحقيق: أنّهم إن أرادوا بالعلم بالمسموعات والمبصرات مطلق العلم، فلا يَرِدُ عليهم النقض، وإن أرادوا ما يكون عند وجود المسموعات والمبصرات فَيَرِدُ.

احتجّ أهل السنة على ثبوتهما لله تعالى، بأنّه تعالى حيٌّ، والحيُّ يصحُّ اتصافه بالسمع والبصر، وكل من صحَّ اتصافه بصفة فلو[4] لم يتّصف بها، اتّصف بضدِّها، فلو لم يكن الـلـه تعالى سميعًا بصيرًا كان متصفًا بالصَّمم والعمى، وذلك نقصٌ محالٌ على الـلـه تعالى.

---

(1) [أ: 95/أ].
(2) [ب: 98/أ].
(3) كذا في النسختين، والصواب: «كانت».
(4) كذا في النسختين، والأوجه: «لو».



وإنَّما قال: وكل من صحَّ اتِّصافه بصفة فلو[1] لم يتَّصف بها، اتَّصف بضدِّها، ويريد بالضدِّ عدمها المقيَّد؛ لأنَّ من شرط هذه الأعدام التي في مقابلة الملكات، أن تكون من شأن موضوعاتها الملكة، فلو لم يصحَّ اتصاف موضوعاتها بالملكة، لما صدقت هذه العدمات، بأنَّ الصَّمم: عدم السمع عمّا من شأنه السّمع، والعمى: عدم البصر عما من شأنه البصر، كما عُرِفَ، فلو لم يكن من شأن الموضوعات حصول الملكات، فلا يصدق إلا نفس السلب والعدم، وذلك غير معلوم البطلان.

فلو قيل: الله تعالى ليس له السمع، لا يظهر على العقل فساد هذا القَدْر، بخلاف الصمم فإنّه يظهر على العقل فساده، بناءً على أنَّ الكمال لمّا أمكن وفُقِدَ، لزم النَّقص.

ولقائل أن يقول: وجود المصحِّحِ إنَّما يكفي أن لو لم يوجد المنافي، فمن مجرَّد وجود المصحِّحِ لا يلزم جواز الاتصاف، كما في الحرص والشهوة والغم والألم وغير ذلك، وإذا لم يكن جائزَ الاتصاف بالملكة، لا يلزم الفساد بانتفاء الملكة.

والحقُّ حصول السمع والبصر لله تعالى، لأنَّا بَيَّنَّا في الصحيفة السالفة أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات على ما هي من الكليَّةِ والجزئيَّةِ، وستعلم في صحيفة الأفعال أن بقاء الأشياء[2] أيضًا بالله تعالى، والـمُبَقِّي يعلم ذات المُبَقَّى، وهي ذاتٌ موجودةٌ ضرورةً، والذات الموجودة جزئيَّةٌ، فيكون[3] مدركًا للجزئيات بأعيانها، وإذا كان عالمًا بالمسموعات والمبصرات بأعيانها، يكون سميعًا بصيرًا؛ إذ السمع ليس إلا إدراك عين المسموع، والإبصار: إدراك عين المرئي، وقد مَرَّ تحقيق ذلك في فصل الإدراكات.

[خاتمة]

خاتمة: قال قوم من علماء ما وراء النَّهر[4]: إن لله تعالى صفة التَّخليق، وهي مغايرةٌ لصفة الله القدرة، وقد عبَّروا عنه بالتكوين.

وقالت المعتزلة: التَّخليق: عين المخلوق، واحتجّوا عليه، بأنّا نعلم ضرورةً أنَّ الله تعالى قادر على خلق الشموس والأقمار الكثيرة في هذا العالم، لكنه ما خلقها، فالقدرة حاصلة دون التَّخليق، فهما متغايران. وصفة التخليق غير المخلوق؛ لأنَّا نقول: وُجِدَ هذا المخلوق لأنَّ الله تعالى خلقه، فيُعَلَّلُ وجوده بتخليق الله تعالى إيَّاه، فلوكان التخليق عين المخلوق، لكان قولنا: وُجِدَ -لأنَّ الله تعالى خلقه- جاريًا مجرى قولنا: وُجِدَ ذلك المخلوق لنفسه، وذلك باطل.

ولعل هذا الرأي إنَّما نشأ للعلماء من قوله تعالى: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ [5] كُنْ فَيَكُونُ [6]**؛ لأنَّ هذا بالحقيقة هو: التكوين.

وقالوا: التَّخليق قديم، كما أن أمركُنْ قديم، والكائن حادث، لكنَّهم قالوا: التَّخليق هو: ليس أمركُنْ، بل شيءٌ آخر، وبيان شيءٍ آخر ووجوده عَسِرٌ جدًا، والظاهر أنّه أمركن، لقوله تعالى: " **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** "[7].

فإن قلت: لم لا تكفي القدرة والإرادة في وجود الأشياء، فما الحاجة إلى صفة أخرى؟

قلت: لا خفاء أنَّ القدرة والإرادة بدون التأثير لا تكفيان في وجود الأثر، والتأثير هو: التكوين.

واعترض الإمام[8] بأنَّ صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز؛ أي: جاز أن تتعلَّقَ بالتاثير، وجاز أن لا تتعلَّقَ. وصفة التَّخليق إن كانت مؤثرة أيضًا على سبيل الجواز، كانت عين القدرة، وإن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب، لزم أن يكون الله تعالى موجبًا لا مختارًا، وهو محال.

والجواب: أنَّ تأثير التَّخليق في المخلوق على سبيل الوجوب، على معنى أنَّهُ متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق، وإلا يلزم

---

(1) كذا في النسختين، والأوجه: «لو».
(2) [أ: 95/ب].
(3) [أ: 98/ب].
(4) أي: علماء الماتريدية.
(5) وأمر «كن» إشارة إلى التخليق، فيكون أشارة إلى المخلوق، من حاشية أ.
(6) يس: 82.
(7) يس: 82.
(8) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص269.



العجز. وأمّا حصوله من الـلـه تعالى فعلى سبيل الجواز، لأنّه متى شاء خلق، ومتى لم يشأ لم يخلق، والقـدرة بعكـس ذلـك؛ إذ تأثيرهـا عـلى سبيل الجواز، وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب، فللتَّخليق جهتان: جهة الإيجاب، وجهة الجواز، ولا يلزم من إيجابه كـون الـلـه تعـالى موجبًا، لما علمت، ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة؛ لما بَيَّنَّا أنَّ جهة جوازه غير جهة جوازها.

احتجّت المعتزلة بأنَّ التَّخليق لو كان غيرَ المخلوق، فإن كان قديمًا، لزم قِدَمُ العالم، وإن كان حادثًا افتقر إلى خلقٍ آخر وتسلسل.

وأجاب أهل السنَّةِ، بأنَّ الفعل قد يسبق التأثير، كالرَّمي مع الجرح، فجاز قِدَمُ التَّخليق دون المخلوق. وهذا في كُنْ وقتَ كذا ظاهرٌ.

[الصحيفة الثامنة في كونه تعالى متكلمًا]

قال: «الصحيفة الثامنة: في كونه تعالى متكلمًا»، إلى آخره.

أقول: اتفق أهل الملَّة على أنَّ الـلـه تعالى متكلم، لكن اختلفوا في معنى كلامه.

فقالت المعتزلة والحنابلة: هو هذه الحروف والألفاظ[1] الدَّالة على تلك المعاني.

لكنَّ المعتزلة ذهبت إلى أنّها حادثة قائمة بغير ذات الـلـه تعالى، وقالوا: معنى كونه متكلمًا: كونه موجدًا لهذه الحـروف[2] والأصـوات الدّالة على المعاني في أجسامٍ مخصوصةٍ من مَلَكٍ أو نبيٍّ.

وقال أبو الهذيل[3] من المعتزلة: قوله تعالى للشيء: " كُنْ "[4] عـرضٌ حـادث لا في محـلٍّ، وسـائر كلامـه عـرض حـادث في جسم مـن الأجسام، كما قال سائر المعتزلة، وإنَّما قال: " كُنْ "[5] عرض حادث لا في محلٍّ، لأنَّ المحل سابق على الحال، والمحال من الأجسام وغيرها بعـد قوله تعالى: " كُنْ "[6].

وزعمت الحنابلة: أنّها قديمةٌ قائمةٌ بذات الـلـه تعالى.

وقالت الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة: إنَّ كلام الـلـه تعالى هو: مفهوم هذه الألفاظ والحروف، وهـو المسـمَّى بـالكلام الـنفسي؛ إذ المتكلم به النَّفس، وهو أزليٌّ قائم بذات الـلـه تعالى.

وقالت الكرَّامِيَّةُ: كلام الـلـه تعالى أزليٌّ، ولكنه ليس بلفظٍ ولا معناه، بل هو قدرته على إحداث قوله في ذاته، والقول هو هذه الألفاظ الدَّالة على المعاني، ففرقوا بين كلامه وبين قوله، وجعلوا قوله حادثًا قائمًا بذاته.

ويدلُّ على بطلان هذا الرأي، بطلان قيام الحوادث بذات الـلـه تعالى، وسيجيء ذلك.

احتجّت المعتزلة والحنابلة على أنَّ كلام الـلـه تعالى هو هذه الحروف والألفاظ الدّالة على المعاني، بوجوه:

الأول: الكلام في اللغة والعرف هو هذه، ولأجل هذا لا يصفون الأخرس بالمتكلم.

ب[7]: قوله تعالى: " إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا "[8]، وَصَفَ القرآن بكونه عربيًّا، والعربيُّ إنَّما يكون اللفظ.

---

(1) [أ: 96/أ].

(2) [ب: 99/أ].

(3) هو: أبو الهذيل ، محمد بن الهذيل بن عبد الـلـه بن مكحول العبدي البصري العلاف (توفي: 235هـ)، مولى عبد القيس، من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطلَّ أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. وكان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر. كفَّ بصره في آخر عمره، وتوفي بسامرا. قال الذهبي: أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء الغزال. وطال عمر أبي الهذيل، وجاوز التسعين. له كتب كثيرة، منها كتاب سماه «ميلاس» على اسم مجوسي أسلم على يده، انظر ترجمته في:

- الزركلي، الأعلام، ج7، ص131.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج1، ص480.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج10، ص543.

(4) يس: 82.

(5) يس: 82

(6) يس: 82.

(7) في ب: «الثاني».

(8) يوسف: 2.



ج[1]: قوله تعالى: " وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللـه "[2]، والمسموع إنَّما هو الألفاظ والحروف.

والجواب عن الأول: أنَّ الكلام بحسب اللغة أيضًا يطلق على المعاني، كقول الشاعر:

إن الكـــلام لفـــي الفـــؤاد وإنمـــا جُعِـلَ اللسـان عـلى الفـؤاد دلـيلا[3]

وإنَّما اشتُهِرَ باللفظ؛ لكون اللفظ أشهر من المعنى، ولئن سَلَّمنا أنَّ الظاهر هو الألفاظ والحروف، لكنَّ ثبوته لله تعالى إنَّما يُعْقَلُ بهذا الوجه، مع صحة إطلاق الكلام عليه، كما عُرِفَ من قول الشاعر، والأخرس يُعَدُّ ناطقًا وإلا لما كان إنسانًا، والنُّطق كلام نفسي، وعدم الوصف بالتَّكلُّم، لكون الكلام هو المعنى المعبَّر، لا لأنَّه العبارة.

وعن الثاني: أنَّ معناه إنَّا أنزلناه قرآنًا مُعَبَّرًا بالعربيِّ.

وعن الثالث: أنَّ معناه حتى يسمع لفظ كلام اللـه.

والأحسن أنْ يُقال: القرآن: هو تلك المعاني المُعَبَّرة بهذه العبارات، فلهذا صحَّ وصفه بالعربي والمسموع، وهذا سِرُّ هذا الموضع.

والحقُّ: أنَّ كلام اللـه تعالى هو: الكلام النَّفسي، والقرآن هو: الكلام المعبَّر بهذه العبارات.

وتحقيق الكلام النفسي: أنَّ مَنْ يريد أن يأمر أو ينهى أو يخبر أو يستخبر، يجد في نفسه قبل التلفظ معناها، ثمَّ يُعبِّرُ عنه بلفظٍ أو كتابةٍ أو إشارةٍ أو غير ذلك، فذلك المعنى هو: الكلامُ النَّفسيُّ، وما عُبِّرَ به من اللفظ أو الكتابة أو الإشارة أو غير ذلك هو: الكلامُ الحسيُّ.

ومغايرة الكلام النَّفسيِّ والحسِّيِّ بَيِّنَةٌ؛ إذ الكلامُ الحسِّيُّ قد يختلف باختلاف كل من هذه الثلاثة، نوعًا بأنْ يختلف من أحد هذه الثلاثة إلى الآخر، وصنفًا بأنْ يختلف من صنفٍ أحد هذه الثلاثة إلى صنفٍ آخر منه؛ إذ كل من هذه الثلاثة نوعٌ لاختلاف هذه الثلاثة بالحقيقة، ولكلٍّ منها أصنافٌ، مثل اللفظ، فإن أصنافه[4] العربي والفارسي والتركي، وغيرها. وللكتابة أيضًا أصنافٌ، من الكتابة العربية والهندية[5] والتركية وغير ذلك. وكذا للإشارة أصناف يمكن وضعها للمعاني، ومع اختلاف الكلام الحسِّيِّ بهذه الوجوه قد يكون المعنى متحدًا، فظهر الفرق بين الكلام النَّفسي والحسِّيِّ.

ولا التباس بين الكلام النفسي وشيء من الصفات سوى العلم، فإنَّهما يتقاربان، والفرق الواضح البَيِّنُ أن الكلام النَّفسي لا بُدَّ وأن يكون مع قصد الخطاب، إمّا مع النفس، أو مع الغير، دون العلم، فإنَّهُ لا يكون فيه قصد خطاب، ولوكان لصار كلامًا.

والمتكلمون تحيَّروا في الفرق بينهما، وهذا الفرق من خواص أفكارنا.

وزعم قوم من المعتزلة أنَّ الأمر هو الإرادة، وليس كذلك؛ إذ الأمر قد يوجد بدون الإرادة، كما في الأمر للكافر، فإنَّهُ أمره اللـه تعالى بالإيمان وما أراد منه الإيمان، وإلا لوجد منه الإيمان؛ لامتناع عدم ما يريده اللـه تعالى، وقد توجد الإرادة بدون الأمر، كما يراد ولا يُؤمَرُ، كما في كثير من أفعال العباد التي يريدها اللـه تعالى، فإنَّهُ قد لا يوجد منه الأمر، وذلك ظاهر.

وإذا عُرِفَ هذا فنقول: الكلام بالحقيقة لغةً وعرفًا هو: الكلام النَّفسيُّ المُعَبَّرُ بعبارةٍ، وإن كان الوهم قد يَسبق إلى الكلام الذي هو: العبارة الدَّالة على الكلام النَّفسِّي، لكنَّ الحق ما ذكرنا. أمّا الكلام النَّفسيُّ، فلأن كلام الغير قد يُعَبَّرُ بغير عبارته ولغته، ويُقال: إنَّه قال كذا وكذا، وهذا شائع بين الأمم، مقبول من غير نكير، وقد جاء في التنزيل حكايةً عن موسى وفرعون وغيرهما من العبرانيين، ولقوله تعالى" وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ "[6] وأما التعبير، فلأنَّه لا يُقال لغير المعبِّر متكلمًا، بل ساكتٌ أو أخرسٌ إلا بالقيد بأنَّهُ متكلم بالكلام النَّفسيِّ أو بالإشارة أو الكتابة، ولكونه معبراً بعبارة قد يوصف بما يتعلق بالعبارة، ككونه عربيًا ومسموعًا، وهذا هو منشأُ انبعاث الوهم.

هذا هو تحقيق هذا الموضع، وههنا لا بُدَّ من تحقيق كلام القوم ليَبْتَنِي عليه حقيقة المقال، فنقول: قد عُلِمَ أن المعتزلة ذهبوا إلى أن

(1) في ب: «الثالث».
(2) التوبة: 6.
(3) ينسب هذا البيت إلى الأخطل، انظر الأخطل، ديوان الأخطل التغلبي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص508.
(4) [أ: 96/ب].
(5) [ب: 99/ب].
(6) الأنبياء: 105.



كلام اللـه تعالى هو: هذه الحروف والأصوات الدَّالة على المعاني، وأنَّها حادثة قائمة بالأجسام، وأن الحنابلة ذهبوا إلى هذا[1]، إلا أنّهم قالوا: إنَّها قديمة قائمة بذات اللـه تعالى، وأنّ أهل السنّة ذهبوا إلى أنّ كلام اللـه تعالى هو: الكلام النَّفسي، وأنَّهُ قديم قائم بذات اللـه تعالى.

ثمَّ زعم بعض أهل السنة أن كلام اللـه تعالى واحدٌ، ليس بأمرٍ ولا نهيٍ ولا خبرٍ ولا استخبارٍ ولا نداءٍ، ويصير واحدًا من هذه بحسب التعلُّقات إلى الأشياء واختلاف الأوقات، وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدالة عليه، كما ذكروا في العلم من أنّه واحد، وإنَّما يصير ماضيًا ومستقبلاً وحالاً بالنسبة إلى الأزمنة، وتختلف الألفاظ بحسب ذلك، وهذا منسوب إلى عبد اللـه بن سعيد[2] من أهل السنة، وتابعه فيه كثير من أهل السنّة.

ثمَّ قوم من الأشاعرة، منهم الإمام فخر الدين الرازي -رحمه اللـه- ذهبوا إلى أنَّ ذلك الواحد هو: الخبر، والباقي من الأقسام: كالأمر والنهي وغيرهما، راجع إلى الخبر، كما يجيء تحقيق هذا.

وقال الباقون من أهل السنة: كلمات اللـه تعالى خمسٌ: الأمرُ، والنهيُ، والخبرُ[3]، والاستخبارُ، والنداءُ.

ثمَّ أهل السَّنةِ يسلِّمون أن هذه[4] الحروف والألفاظ حادثة قائمة بجسم من الأجسام، وإنَّما بقي نزاعهم معهم في كونها كلام اللـه تعالى، وأن الشيء هل يصحُّ أن يوصف باسم الفاعل، والفعل قائم بغيره؟ كما يصدق على واحدٍ أنّه متكلم والكلام قائم بغيره، واستبعد[5] أهل السنة، وأحال[6] هذا.

واحتجّت المعتزلة عليه بوجهين:

الأول: يقال الضارب والقاتل لفاعلٍ، والضرب والقتل قائمان بالمضروب والمقتول، لأنّهما واقعان عليهما.

والجواب: أنَّ الضرب والقتل تأثيران، والتأثير إنَّما يقوم بالمؤثر ضرورة، والمراد بالوقوع تعلقهما بالمفعول.

الثاني: الخالق مشتق من الخلق، والخلق هو المخلوق، لأنّه لو كان غيره فإمّا أن يكون قديمًا أو حادثًا، فإن كان قديمًا، يلزم قدم المخلوق، وإن كان حادثًا، يكون مخلوقًا لله تعالى، فيلزم أن يكون للخلق خلقٌ آخر، ويعود الكلام في ذلك الخلق، ولزم إما القدم أو التسلسل.

والجواب: أنَّ الخلق هو: التأثير بأمركُنْ في الوقت الفلاني، وهذا قديم مع حدوث المخلوق، لكونه بالنسبة إلى الوقت الفلاني، فما لزم من قدم الخلق قدم المخلوق.

وإذا عرفت هذا فنقول: إنَّ اللـه تعالى موصوف بالكلام النَّفسيِّ؛ لأنَّ العقل لا يأبى ذلك، وقد ثبت نبوة الأنبياء عليهم السلام، وهم اتفقوا على كون اللـه تعالى متكلمًا، وكلٌّ من هاتين المقدِّمتين عُلِمَت بالتَّواتر.

ثمَّ الكلام الذي اتفقوا عليه، إمّا هذا المعنى -أي: الكلامُ النَّفسيُّ- أو اللفظ الدَّالُّ عليه، وعلى التقديرين يلزم قيام الكلام النَّفسي بذات اللـه تعالى، أما إذا كان المراد بالكلام: الكلام النَّفسي، فظاهر، وأمّا إذا كان المراد اللفظ الدّالُّ، فكذا لا يكون بدون المعنى ضرورة، ولأنَّ عدم ذلك المعنى نقص، فلزم اتصافه بالمعنى.

وليس شيء من كلام اللـه تعالى بحادث؛ إذ لو كان حادثًا: فإما أن يكون قائمًا بذات اللـه تعالى، وحينئذٍ يلزم قيام الحوادث بذات

---

(1) أي: أن كلام اللـه تعالى هو: هذه الحروف والأصوات الدالة على المعاني، من حاشية أ.

(2) هو: أبو محمد، عبد اللـه بن سعيد بن كلاب القطان البصري، (توفي: 245هـ) تقريبًا، أحد أئمة المتكلمين، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة، وربما وافقهم. أخذ عنه الكلام داود الظاهري، قاله أبو الطاهر الذهلي، وقيل: إن الحارث المحاسبي أخذ علم النظر والجدل عنه أيضا. من كتبه: «الصفات»، و«خلق الأفعال»، و«الرد على المعتزلة»، وغيرها، للمزيد انظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج4، ص90 .

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج11، ص174.

- ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مرجع سابق، ج2، ص299.

(3) [أ: 97/أ].

(4) [ب: 100/أ].

(5) كذا في النسختين، والصواب: «واستبعده».

(6) كذا في النسختين، والصواب: «وأحالوا».



الـلـه تعالى، أو بذات الغير، وحينئذٍ يلزم قيام صفة[1] الشيء بغيره، وذلك محال، أو يكون قائمًا بنفسه، وحينئذٍ يلزم قيام أمرٍ عرضي بذاته، وذلك محال.

واعترضت المعتزلة، بأنكم ادعيتم كلامًا نفسيًّا موصوفًا بأنه واحدٌ، غير أمر ونهي وغيرهما من أقسام الكلام المعلوم لغةً وعرفًا وعقلاً، فلا نُسَلِّمُ اتفاق الأنبياء على مثل هذا الكلام، وامتناع قيام كلام الـلـه تعالى بغيره ممنوع، فإنَّا نجد قيام كلامه تعالى بأنفسنا وألسنتنا.

والجواب عن الأول: أنَّ المدَّعى ههنا أن الكلام النفسي قائم بذات الـلـه تعالى، وهذا خلاف مذهبكم. وكونه واحدًا أو كثيرًا لا يضرنا، لأنَّا سواء قلنا: إنّه واحدٌ أو كثيرٌ لا يخالف أهل السنَّة، وهذا مختار هذا الكتاب، نعم يلزم على مذهب من زعم أنّه واحدٌ بيان ذلك، وهو قد بُيِّنَ كما يجيء.

وعن الثاني: أنَّ الكلام القائم بأنفسنا مثل كلامه تعالى، ومشاركٌ له في نفس المعاني، وكلام الغير إنَّما يكون منقولاً بهذا المعنى، ويُصَدِّقه كل أحد أنّه كلام ذلك الغير.

احتجّت المعتزلة على حدوث كلام الـلـه تعالى بالمعقول والمنقول:

أما المعقول فبوجوه:

فـ«أ»[2]: لوكان كلام الـلـه تعالى قديمًا -وهو: أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ واستخبارٌ ونداءٌ- فيلزم هذه الأشياء بدون المخاطب، لأن المخاطبين إنَّما وُجِدوا فيما لا يزال[3]، وذلك عبثٌ سفهٌ لا يليق بكلام الـلـه تعالى.

ب[4]: أنّه تعالى أخبر بلفظ الماضي في كثير من المواضع، كقوله تعالى: " إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا "[5]، فلو كان الكلام قديمًا، لزم الكذب؛ إذ ما أرسله قبل الأزل، ويلزم أيضًا كونه حادثًا، لكونه مسبوقًا بالمخبر عنه، فيلزم حدوثه على تقدير قدمه، وهو محال[6].

ج[7]: اتفق الأصوليون على أن القرآن هو: كلام الـلـه تعالى، وبالاتفاق هو: هذه الألفاظ الدَّالة على تلك المعاني؛ لأنهم عرَّفوه بأنَّهُ الكلام المنزل للإعجاز بسورةٍ منه، والإنزال والإعجاز إنَّما يكون للفظ. وعرَّفه الغزالي[8] بأنَّهُ: ما نقل بين دفَّتي المصحف تواترًا، والمنقول بين دفتي المصحف حادث ضرورة، لأنّه اللفظ الدّال قطعًا[9]، وإذا كان القرآن هو ما ذكروه، يلزم أن لا يكون كلام الـلـه تعالى هو الكلام النفسي، وإلا يلزم أن لا يكون القرآن كلام الـلـه تعالى، وهو باطل بالاتفاق.

وأما المنقول فبوجهين:

الأول: قوله تعالى: " إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ "[10]، والكائن حادث، فكن أيضًا حادث لمقارنتهما؛ لقوله تعالى:" إِذَا أَرَادَ شَيْئًا "[11]؛ لأنَّ هذا النوع من الكلام يفيد المقارنة، وكن هو كلام الـلـه تعالى، فيلزم حدوث كلامه.

---

(1) في ب: «الصفة».
(2) في ب: «فالأول».
(3) [أ: 97/ب].
(4) في ب: «الثاني».
(5) نوح: 1.
(6) [ب: 100/ب].
(7) في ب: «الثالث».
(8) الغزالي، محمد بن محمد.المستصفى من علم الأصول، تحقيق: نجوى ضو، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ 1997م، ج1، ص100 .
(9) في ب: «قاطعًا».
(10) يس: 82.
(11) يس: 82.



والثاني: القرآن ذِكْرٌ، لقوله تعالى: " ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ "[1]، وقوله تعالى: " وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ "[2]، وقوله تعالى: " وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ "[3]، وكلُّ ذكرٍ مُحْدَثٌ؛ لقوله تعالى: " مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ "[4]، وقوله تعالى: " وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ "[5]، وما نافية في الآيتين.

واعلم أنَّ هذه الشُّبه مشكلة، والجواب عنها صعبٌ، لاسيَّما الأولين، وهما أنَّ الخطاب بدون المخاطب محال، وأنَّ الإخبار بلفظ الماضي في الأزل ممتنعٌ. وتحيَّر العلماء في جوابهما.

فقال عبد الله بن سعيد بناء على أصله الذي ذكرنا: إنَّ كلام الله تعالى في الأزل ليس بأمرٍ ولا نهيٍ ولا خبرٍ ولا استخبارٍ، ثمَّ صار فيما لا يزال كذلك، فلا يلزم الأمرُ والنهيُ والخبرُ وغير ذلك في الأزل، ولا الإخبار بالماضي؛ لأنَّه إنَّما صار ماضيًا فيما لا يزال.

وفيه بحث؛ لأنَّ الحكم إنَّما يصحُّ على الشيء بعد تصوره، وهذا المعنى غير مُتَصَوَّر؛ إذ لا يعقل معنى أزلي لا يكون شيئًا من هذه الأقسام الموجودة في الكلام، ثمَّ يصير بحسب الأوقات واحدًا واحدًا منها. وأيضًا الكلام لا يمكن بدون الخطاب، سواء كان واحدًا أو كثيراً، وحينئذٍ تكون الشبهة -وهي خطاب المعدوم- باقيةً، وسيجيء ما أمكن في تحقيق كلامه.

وأمَّا جمهور الأصحاب من أهل السنَّةِ، فذهبوا إلى أنَّ كلام الله تعالى كان في الأزل أمرًا ونهيًا وخبراً.

ثمَّ منهم من قال: المعدوم مأمور في الأزل على تقدير الوجود، لا عند العدم، فلا يلزم المحذور. وهذا غير دافع للشبهة؛ لأنَّه حينئذٍ يكون المعدوم مخاطبًا بأن يفعل أو يترك كذا عند الوجود، والشبهة إنَّما هي هذا، وهي ما اندفعت.

والشبهة الثانية باقيةٌ بحالها.

قولهم: كما في العلم، فإنَّهُ صفة واحدة تختلف باختلاف المعلومات والأوقات، وقد عُرِفَ ضعفه في صحيفة العلم.

والجواب الحسن، أنَّ الكلام النَّفسي إنَّما يقع الخطاب به مع المخاطب النَّفسي أيضًا، فجاز أن يكون الخطاب به مع مخاطبٍ نفسيٍّ يوجد في زمان آخر، قبل أو بعد، ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله، وإنَّما يُسْتقبحُ ذلك في الكلام الحسيِّ؛ إذ يجب فيه حضور المخاطب الحسيِّ[6]، وإذا صار المخاطب حسيًّا نزل الكلام حسيًّا، والشبة بالحقيقة إنَّما ترد على أحمد بن حنبل[7].

ثم نُقِلَ عن أمير المؤمنين -كرَّم الله وجهه- وعن أولاده العظام: أنَّ الكلام حادث، ولعلَّ المعتزلة إنَّما قالوا بحدوثه أخذًا منهم.

والإنصاف أن الخطابات المختلفة أكثر من آلافِ ألفٍ معًا في كل حالة، لاسيَّما إلى الأبد بعد[8] مُضيِّ مخاطبيها وأوقاتها ومصالحها؛ لقوله تعالى: " اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ "[9]، " خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً "[10] في غاية البُعد، على أنَّ الخطاب مع مخاطب ينافي خطابًا آخر في تلك الحالة معه أو مع غيره. وأيضًا لا بُدَّ في الكلام من تعاقب أجزائه، وإلا لما كان ذلك الكلام، فيمتنع كونها في حالة واحدة.

ثمَّ الكلام معنىً ذو إضافةٍ إلى المخاطب، وتغيُّرُ الإضافة لا يوجب تغيُّرَ الذات، كما مَرَّ في العلم.

ثمَّ قالت الأشاعرة: كلام الله تعالى واحد، وهو الخبر.

وقال قوم، كعبد الله بن سعيد ومن تابعه: إنَّ كلام الله ليس بشيء من هذه الأقسام الخمسة.

---

(1) ص: 1.
(2) الأنبياء: 50.
(3) الزخرف: 44.
(4) الأنبياء: 2.
(5) الشعراء: 5.
(6) [أ: 98/أ].
(7) أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل الذهلي الشيباني المروزي ثم البغدادي، (توفي: 241هـ)، أحد الأئمة الأعلام. صنف كتابه «المسند»، وجمع فيه من الحديث ما لم يتفق لغيره، وقيل: إنه كان يحفظ ألف ألف حديث، انظر ترجمته في:
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج11، ص177 - 358.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج1، ص64 - 65.
(8) [ب: 101/ أ].
(9) طه: 43.
(10) التوبة: 102.

وذهب باقي الأصحاب إلى أنَّ كلمات الـلـه تعالى خمس، كما مَرَّ.

وقالت الأشاعرة كلها راجعة إلى الخبر؛ إذ الأمر هو: الخبر بأنّه لو فعل الفعل الفلاني لاستحق المدح، ولو تـرك لاسـتحق الـذم، والنهـي بالعكس، والاستخبارُ في معنى قوله: أطلب منك الخبر، والنّداء في معنى: أطلب منك الإقبال.

وفيه نظر؛ لأنَّ اعتبار الكلام في اللغة والعرف والعقل بالنسبة إلى مدلوله -وهو ما وضع اللفـظ لـه- لا بالنسـبة[1] إلى مـا يـفضي إليـه مدلوله على تقديرٍ أو اعتبارٍ، ولو اعتُبِرَ أمثال هذه، لجاز اعتبار ذلك في الخبر أيضًا، فجاز جعله أمرًا أو نهيًا أو غير ذلك.

فيقال: الخبر هو: الأمر بِفَهْمِ معنى الخبر واستماعه، بدليل أنَّ السّامع متى يغفل يقـول لـه المـتكلم: افهـم واسـتمع، وجـاز أن يُقـال: الخبر نهي عن الغفلة وغيرها، وحينئذٍ يرتفع الوثوق عن الوعد والوعيد؛ لاحـتمال معنـى آخـر غـير مـا يُفهـم، ولأنَّ الخـبر يحتمـل الصـدق والكذب ويقترن بأحد الأزمنة الثلاثة[2]، وله متعلّقٌ في الخارج دون الباقية، فكيف يكون أحدهما عين الآخر؟

وأمّا مذهب من قال: إن كلام الـلـه تعالى واحدٌ ليس بشيء من هذه الأقسام، ويصير واحدًا منها بحسـب الأوقـات والأحـوال، فهـو في غاية البُعْدِ عن الحقِّ؛ لأنَّ هذه الأقسام ألفاظٌ موضوعةٌ لمعانٍ مخصوصةٍ معينةٍ لا يمكن تصوُّرُ شيءٍ ينقلب إليها بوجهٍ مـا، فـإن الأمـر الـذي هو طلب الفعل كيف يُتَصَوَّرُ أن يقال: إنّه كان معنى آخر، ثمَّ انقلب إلى هذا، وأمثال هذه الدعاوى لا يقبله العقـلاء، ومـن ادعاهـا فعليـه تحقيق ماهيَّتها، ثمَّ البحث عنها، وإلا لكان كلامه لدى العقلاء من قبيل الخرافات والتُّرَّهات.

ثمَّ غاية ما يمكن في تحقيق كلامهم أنْ يُقال: إنَّ هذه الأقسام الخمسة تشترك في كونها كلامًا؛ إذ يصدق على كلٍّ منها أنّه كلام، فالكلام أمرٌ مشترَكٌ بينها، فذلك المشترَكُ هو: ذلك الشيء الواحد الذي يصير تارة هذا، ومرة ذاك، وأخرى ذلك، وهو أزليٌّ قائمٌ بذات الـلـه تعالى.

وفيه بحث؛ إذ سَلَّمنا أنّ الكلام مشترك بينها، لكن لا نُسَلِّمُ تجرُّدَهُ عن أحدها، إذا المشترك يمتنع أن يوجد بـدون واحـد مـن أقسـامه، هذا غاية تقرير هذا الموضع، والـلـه أعلم.

[خاتمة]

خاتمة: اختلفوا في لفظ القرآن[3]:

فقال قوم: خلق الله تعالى صورة اللّفظ على اللوح المحفوظ، وذهب قوم إلى أنّه لفظ جبريـل عليـه السـلام، وزعـم آخـرون أنّـه لفـظ النبي ﷺ.

واستدلَّ الأوّل[4] بقوله تعالى: " **بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ {21/85} فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ {22/85}** "[5]، واستدلَّ الثّـاني بقولـه: " **إِنَّـهُ لَقَـوْلُ رَسُـولٍ كَرِيمٍ {19/81} ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِـينٍ {20/81} مُطَـاعٍ ثَـمَّ أَمِـينٍ {21/81}** "[6]، واسـتدلَّ الثّـالث بقولـه: " **نَـزَلَ بِـهِ الـرُّوحُ الْأَمِـينُ {193/26} عَلَى قَلْبِكَ** "[7]؛ لأنَّ النُّزول على القلب إنّما يكون للمعنى، فيكون اللّفظُ لفظَ النبيِّ ﷺ.

والأوَّل أقرب إلى الكمال والعظمة، وأولى بكلام الـلـه تعالى، وكونه معجزًا.

ثمَّ قال قوم: الأولى أن لا يقال لفظ القرآن، بل نظم القـرآن؛ لأنَّ اللفـظ في الأصـل مـا يُلْفَـظُ بـه؛ أي: يُحْـذَفُ، وهـذا لا ينـاسـب بهـذا الموضع. ولقائل أن يقول: النَّظم أيضًا يُفهم منه الشعرُ ظاهرًا، وهذا مما يجب الاحتراز عنه، لأنَّ الـلـه تعالى نفـى كونـه شـعرًا، ولأنَّ الـنَّظم هو نسبة بين الحروف، والنسبة التي بين الحروف لا يُطلق على مجموعها، ثمَّ الأَوْلى أن يُقال: عبارة القرآن.

---

(1) أي: لا بالنسبة إلى النعنى الإلزامي، من حاشية أ.

(2) زيادة من ب: «الثلاثة».

(3) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص293.

(4) [أ: 98/ب].

(5) البروج: 21- 22.

(6) التكوير: 19 - 21

(7) [ب: 101/ب]، والآية من سورة: الشعراء: 193 - 194.



[الصحيفة التّاسعة: في رؤية اللـه تعالى]

قال: «الصحيفة التّاسعة: ...» إلى آخره.

أقول: اتفق أهل السنة على جواز رؤية اللـه تعالى، مُنَزَّهًا عن المسامتة والمحاذاة والجهة والمكان، خلافًا لجميع الفرق.

والمشبِّهةُ والكراميَّةُ وإنْ جوَّزوا رؤية اللـه تعالى، لكنَّهم إنَّما جوَّزوا؛ لاعتقاد كونه تعالى جسـمًا حاصلاً في الجهـة، وأمَّا بتقـدير كونـه تعالى مُنَزَّهًا عن الجسميَّةِ والجهة، فُيحيلون رؤيته، فالرُّؤية المجرَّدة عن الجسمية والمكان، إمَّا ذهب إليها أهل السنة فقط.

والمسامته هي: أن يكون المرئي مقابلاً للعين، بحيث لو أُخْرِجَ خطٌّ مستقيمٌ من الحدقة قائمًا على سطحها لمـرَّ عـلى المـرئي، والمحـاذاة أعمُّ[1] من ذلك.

وهذا البحث ممّا ليس للعقل استقلالٌ في إثباته، والغاية فيه بيان الجواز، وتقرير قول الصادق.

وبيان الجواز يُبْطل قول المنكرين، لأنَّهم يحيلونها، وبيان جواز الرؤية على الوجه المعقول: أنّا بَيَّنَّـا في بحـث الإدراكـات أنَّ المشـاهدة هي: إدراك عين الحاضر، وقد بَيَّنَّا في صحيفة العلم أنَّ اللـه تعالى كامل العلم لا يَعْزُبُ عنه شيء، ويدرك عين الأشياء؛ لأنَّ عـدم هـذا النّـوع من الإدراك نقصٌ، فحينئذٍ يدرِك عين ذاته الموجودة في الخارج، فتكون عين ذاته الموجودة مشاهَدَةً له، فجاز على ذاته الموجـودة المعيَّنـة أن تكون مشاهدةً، فعُلِمَ أنَّ ذاته الموجودة المنزَّهةُ عن الجسميَّةِ والجهةِ، قابلةٌ للمشاهدةِ، والقابليَّةُ لا تختلف بالقياس إلى الأشياء، لأنَّها ذاتيَّةٌ، ونسبة الذّات في اقتضاء القابليَّة إلى جميع الأبصار واحدةٌ، فتكون قابلةً بالنسبة إلى أبصارنا، والتفاوت لو كان فإنَّما يكون من جهة الرّائي، بأنْ لا يكون قويًّا على مشاهدته، وأعيننا رائيةٌ للأشياء الممكنةِ الرؤيةِ، فتكونُ قويةً على ذلك؛ إذ بعد خلـق تلـك القـوة في أعيننـا، والمؤمنـون في الخلد روحانيون كالملائكة، فعُلِمَ أنّه جاز أن أنْ نرى اللـه تعالى إذا تجلّى من غير أينٍ وجهةٍ ومسامتةٍ، وهـذا هـو الوجـه المعقـول في بيـان جواز رؤية اللـه تعالى.

وههنا وجهٌ آخر منقول عن أمير المؤمنين -كرَّم اللـه وجهه- وأولاده: أنَّ لأرواحنا إدراكًا آخر يُدْرَكُ به الأشياء بأعيانِها بـدون توسـط الحاسَّةِ، إذا تجرَّدت الرّوح بالارتياض والإعراض عن الأغراض البدنيَّةِ الحيوانيَّةِ واللّذاتِ الشهوانيَّةِ، وكذا هذا تواتر من مرتاضي الملل المختلفة في الأوقات[2] المتغايرة، أنّا قد ندرك بعد التصفية والتجريد الأشياء البعيدة مع حيلولة الجبال الشاهقة والتلال العائقة، ونسمع كلامهم، وقد امتُحِنَ، ثمَّ أخبروا، فقد أصابوا، ومثل هذا التواتر يفيد اليقين، وإنَّما الارتياب في التواتر الذي صدر من أمةٍ واحـدةٍ، أو وقـتٍ واحـدٍ، وهـذا[3] مما اتَّفق عليه العقلاء، وأيَّده قوله عليه السلام حكاية عن المعراج: «رأيت ربي بقلبـي مـرتين»[4]، نـصَّ عـلى الرؤيـة، وخـصَّ بمـرتين، فخـرج الكشف والعرفان.

فلعلَّ هذا هو الوجه في المطلوب، وفي طريق سماعِ الكلام بالوحي والإلهام، وهذا الإدراك لا يمنع أن تكون العين مع ذلك طامحةً، وإن لم يكن لها مدخل في هذه الرؤية، فيصدق أنَّا نراه بأعيننا، على أن الباء بمعنى مع، وحينئذٍ سقطت شبهةُ المعتزلة واستعجابهم من رؤية مـا لا يكون في جهة، لأنَّ هذا إنَّما يُسْتَبْعَدُ في الرؤية التي بسبب العين؛ إذ لا بُدَّ حينئذٍ من المقابلة وغيرها من الشرائط، وأمـا إذا سـقطت العـين عن درجة الاعتبار في السببيَّةِ، وكان السبب شيئًا آخر غير محتاجٍ إليها، والعين مصاحبةٌ له، فمعلومٌ أنَّ أمثال هذه الشرائط في حيِّز الإسقاط.

وهذا سِرُّ هذا الموضع، فمن أراد الحقَّ فليلحظه.

سَـمِعَتْ وأَبْصَرَتِ الغيـاب بعينهـا ... وتــواترت هــذي بوصــفِ تفــرُّقِ

سَـمِعَ الكـلامَ مـن الإلـهِ ورَأْيُـهُ ... بالنسـبتين كـما سـمعت فحَقِّـقِ[5]

---

(1) لجواز أن يكون الخط المخرج في المحاذاة مستقيمًا أو غير مستقيم، من حاشية أ.

(2) [أ: 99/أ].

(3) [ب: 102/أ].

(4) روى مسلم في صحيحه عن ابن عباس قال: «رآه بفؤاده مرتين»، انظر:

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج1، ص158، حديث رقم 285.

(5) لم أقف لها على قائل في ما بين يدي من المراجع، ولعلَّها للمصنف نفسه؛ إذ إنه لم ينسبها إلى أحد.

استدلَّ أهل السنة على جواز رؤية الله تعالى بالمعقول والمنقول:

أمَّا المعقول، فقالوا: الجواهر والأعراض مشتركة في صحَّةِ الرؤية؛ أي: يصحُّ رؤية كل منهما، وإذا كانت صحَّةُ الرؤية مشتركة بينهما، فلا بُدَّ لها من علَّة مشتركة بين الجواهر والأعراض، لأنَّ الحكم المشترك لا بُدَّ له من علَّةٍ مشتركةٍ، والمشترك بين الجواهر والأعراض الحدوث والوجود، لأنَّ الخواصَّ الجوهريَّةَ ليست في الأعراض، والخواصَّ العرضيَّة ليست في الجواهر، فالعلَّةُ إمّا الحدوث أو الوجود، لا جائز أن تكون العلَّةَ هي: الحدوث، لأنَّ الحدوث عبارة عن وجودٍ لاحقٍ وعدمٍ سابقٍ، والعدم لا يجوز أن يكون علَّةً، ولا جزءًا للعلَّةِ، فيبقى الوجود، فعُلِمَ أنَّ العلَّةَ على أيِّ وجه فُرِضَ، إنَّما هي الوجود، والوجود حاصل لله تعالى، فتصحُّ رؤيته.

واعترضوا على ذلك بوجوه:

فقالوا: لا نُسَلِّمُ أنَّ الجواهر مرئية، بل المرئي إنَّما هو الأعراض، من الألوان والأضواء والسّطوح، كما مَرَّ في البحث عن المرئيات. ولئن سَلَّمنا أنَّ الجواهر مرئية، لكن لا نُسَلِّمُ وجوب تعليل الأحكام المشتركة بعللٍ مشتركة، لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات، فإن الحرارة مشتركة بين النّار وضوء الشمس، والعلَّةُ في الأولى الطبيعة الناريَّةُ، وفي الثانية طبيعة الضوء، ولئن سَلَّمنا ذلك، لكن لا نُسَلِّمُ الحصر في الحدوث والوجود، فإنَّ كونها مقابلةً وكثيفةً ملموسةً وقابلةً للقسمة، وأمثال هذه مشتركةٌ بينهما. وأيضًا مذهبكم أنَّ وجود كلِّ شيءٍ عين ماهيَّتِهِ، والآن ذهبتم إلى أن الوجود مشترك بين الجواهر والأعراض، وهذا خَبْطٌ ظاهرٌ وتناقضٌ.

وأيضًا هذا الدّليل منقوض، بأنَّ صحَّةَ الملموسيَّةِ والمخلوقيَّةِ، وقبول القسمة، وكونها في الجهة، مشتركة بين الجواهر والأعراض، فلا بُدَّ لها من علَّةٍ[1] مشتركة، وهي: إما الوجود أو الحدوث، والثاني باطل، كما ذكرتم، فتعيَّن الوجود، والله تعالى موجود، فيلزم عليه صحة هذه المحالات، فعُلِمَ من هذا بطلان دليلكم.

أما المنقول فبوجوه:

فـ«أ»[2]: قوله تعالى: " وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ {22/75} إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ "[3]، والنظر: إمّا الرُّؤية أو تقليب الحدقة نحو المرئي طلبًا لرؤيته، فإنَّ كان الأوَّل، فقد حصل المطلوب. وإن كان الثاني، تعذَّر ههنا حمله على ظاهره، لأنَّ تقليب الحدقة إنَّما يكون نحو المرئي الذي يكون في الجهة، فلا بُدَّ من حمله على الرؤية، لأنَّ النَّظر سبب[4] الرؤية وإطلاق لفظ السبب وإرادة المسبب من أقوى وجوه المجاز، فحينئذٍ يكون المراد بالنَّظرِ الرؤية، ولزم المطلوب.

واعترضت المعتزلة، بأنَّ ههنا تأويلاً آخر، وعليكم بيان أولويَّةِ تأويلكم، وهو أنْ تكون «إلى» في قوله: " إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ "[5] واحد الآلاء وهو: النعمة، فيكون المعنى: وجوهٌ يومئذٍ ناظرةٌ نعمةَ ربها؛ أي: منتظرةٌ، أو نقول: المراد إلى ثواب ربِّها ناظرة.

واعترض أهل السنة على الأوَّل، بأنَّ الانتظار سبب الغمِّ، والآية في بيان النِّعَم، فذلك التأويل غير مناسب. وعلى الثاني، بأنَّ النَّظر إلى الثواب لا يكون بمعنى تقليب الحدقة، لأنَّ تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النِّعم، بل يكون بمعنى الرؤية، وإذا وجب تقدير الرؤية لا محالة كان إضمار الثواب زيادةً من غير دليل، فتأويلنا أولى.

ولقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنَّ[6] انتظار وصول النِّعَم عند تيقُّنِ الوصول سببُ الغمِّ، بل هو موجب للفرح، وهذا مما يعلمه كل أحد.

والأولى أن يقال: تأويلنا أظهر وأقرب من تأويلكم، أمَّا أنَّهُ أظهر، فلأنَّ إطلاق النَّظر وإرادة الرؤية كثير شائع يفهمه كلُّ أحدٍ، وتأويلكم لا يفهمه أحدٌ، لسَبْقِ الذّهنِ إلى أن لفظة «إلى» حرف الجرِّ لتعدية النَّظر، لأنَّ الغالب فيه التعديةُ بـ«إلى». وأمَّا أنَّهُ أقرب، فلأنَّ الشرط عند تعذُّرِ الحقيقة أنْ يُحمل اللفظ على أقرب المجازات إلى الحقيقة، والرؤية أقرب إلى النَّظر من الانتظار، و«إلى» أقرب إلى النَّظر؛ لكونها صلةٌ له من النِّعمةِ.

---

(1) [أ: 99/ب].

(2) في ب: «فالأول».

(3) القيامة: 22- 23.

(4) [ب: 102/ب].

(5) القيامة: 23.

(6) سقط من ب: «أن».



الثاني: قوله تعالى: " فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي "[1]، علَّقَ رؤيته على استقرار الجبل، واستقرارُ الجبل ممكن، والمعلَّقُ على الممكن ممكنٌ، فتكون الرؤية ممكنةٌ.

والجواب: أنَّ المعلَّقَ عليه ليس مطلق استقرار الجبل، وإلا لكانت الرؤية حاصلةً لحصول مطلق الاستقرار، بل المعلَّقُ عليه استقرار الجبل حالة التجلّي، ويكون معنى الآية: أنَّ الجبل لو أطاق الرؤية وتمكَّنَ من استقراره مكانه حالة التجلّي، فأنت تُطيقُ أيضًا، ثمَّ الواقعُ عدم تمكُّنِهِ دلَّ عليه قوله تعالى: " فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا "[2].

أو نقول: حرف الشرط يجعل الماضيَ مضارعًا، فقوله تعالى: " فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ "[3]؛ أي: لو صار مستقرًا في المستقبل فسوف تراني، وعُلِمَ أنّه ما صار مستقراً في الوقت الذي كان الاستقرار بحسبه، وإلا لوجب حصول الرؤية، ولم يحصل بالإجماع، بل كان متحركًا في ذلك الوقت، والاستقرار مع التَّحرُّكِ محال، فتكون الرؤية متعلقةً على المحال، فتكون محالاً.

الثالث: سؤال موسى عليه السلام بقوله: " أَرِنِي أَنظُرْ [4] إِلَيْكَ "[5] دالٌّ على جواز الرؤية، وإلا يلزم الجهل أو العبث على موسى عليه السلام؛ لأنَّهُ إن لم يعلم امتناعها يلزم الجهل، وإنْ عَلِمَ وسألَ، لزم العبث، ومثل موسى عليه السلام لا يجوز أن يكون جاهلاً بوصفٍ من أوصاف اللـه تعالى، أو يكون عابثًا باللـه تعالى.

وأجاب قوم: بأنَّ ذلك ليس فوق المعصية، وهي جائزةٌ على الأنبياء، كعصيان آدم ومعصية داود عليه السلام، وبعضهم ما جوَّزَ إطلاق المعصية، بل الزَّلة، والنِّزاع لفظيٌّ، مع أنَّ الكلام نطق بها بقوله تعالى: " وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ "[6].

ولقائل أن يقول: إنْ أُريدَ أنَّ الجهل ليس فوق المعصية فلا[7] مناسبةَ بينهما؛ إذ الجهل ليس من قبيل المعصية حتى تعتبر النسبة بينهما. وإن أريد[8] أنَّ العبث ليس فوق المعصية، فلا نُسَلِّمُ أنه ليس كذلك، بل هو من المعاصي، لأنَّ العبث مع اللـه تعالى من قبائح المعاصي، بل يجوز أن يقال: جاز أن يكون هذا السؤال في مبادئ النبوة، وجاز أن لا يكون النبيُّ عالمًا ببعض الأوصافِ الخفيَّةِ حتى يُعلمه اللـه تعالى.

احتجَّت المعتزلة، بأنَّ الرؤية إن أُريد بها الكشف التَّامُّ -أي: المعرفةُ التامَّةُ بقدر القوة الإنسانية- فذلك مسلَّمٌ؛ لأنَّ المعارف كلَّها تصير يوم القيامة ضروريةً، وإن أُريد الإبصارُ بالعين فذلك بَديهيُّ البطلان، لأنَّا نعلم ضرورةً أنا لا نرى إلا ما هو في جهةٍ ومكان ومقابل لنا، وذلك على اللـه تعالى محال.

والجواب: أنَّا نُسَلِّمُ أن البصر مع هذه القوة التي لنا الآن يَعْسُرُ عليه هذا الإدراك، وإنَّما ندَّعي جواز قوَّةٍ يعطيها اللـه تعالى لأبصارنا بعد البعث تَقْوى على هذا الإدراك، ولا يمكنكم دعوى البداهة في تلك القوة، على أنَّا بَيَّنَّا أنَّ الرائي هو الروح، بالقوة التي أعطاه اللـه تعالى، وتكون مع العين لا بها، فلا يُحتاج إلى شرائط الرؤية التي تكون بالعين من المقابلة والجهة، فافهمه فإن هذا سِرُّ هذا الموضع.

واحتجَّت أيضًا بقوله تعالى: " لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ "[9].

والجواب: أنَّ الظاهر أنَّ المنفي هو إدراك الأبصار مع هذه القوة؛ لأنَّ الكلام يُحمل على ما هو الواقعُ المتعارَفُ، لا على الذي ما وُجِدَ بَعْدُ. وهذا جواب حسن، أو يكون المنفي إدراكها بنفسها بدون التجلّي، كما في الغَيب، فإنَّ اللـه تعالى نفى إدراكهنَّ، مع أنَّ الأنبياء والأولياء يدركونه بإلهام الربِّ.

(1) الأعراف: 143.
(2) الأعراف: 143.
(3) الأعراف: 143..
(4) [أ: 100/أ].
(5) الأعراف: 143.
(6) طه: 121.
(7) سقط من ب: «فلا».
(8) [ب: 103/أ].
(9) الأنعام: 103



وأجاب أهل السنة بجوابين:

الأول: قولنا: «تدركه الأبصار» نقيض قولنا: «لا تدركه الأبصار» إذ يقال كل منهما في مقابلة الآخر، وقولنا: «تدركه الأبصار» يفيد العموم؛ لأنَّ الجمع المحلى بالألف واللام للعموم، فسلبُهُ يكون سلبَ العمومِ، وسلبُ العموم هو: سلب الجزئيّ؛ لأنَّ نقيض الموجبة الكليَّةِ هو السالبة الجزئيَّة[1].

وفيه بحث؛ لأنَّ هذه الآية وما قبلها في معرض المدح؛ لقوله تعالى: " وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ "[2]، فيكون نفي الإبصار مدحًا، ويلزم أن يكون الإبصار نقصًا، فيكون المراد عمومَ السلب، وصدْقَ السالبة الجزئيَّةِ لا ينافي صدْقَ السالبة الكليَّةِ، فجاز أن تصدق مع السالبة الجزئيَّةِ السالبةُ الكليَّةُ.

الثاني: الإدراك هو: الإحاطة بجميع جوانب المُدْرَك، وذلك على الله تعالى محال، فلا يمكن إدراكه، ولا يلزم من نفي الإدراك بهذا المعنى نفي الإبصار.

وفيه بحث؛ إذ يُقال: أدركت زيدًا ببصري[3] أو بلمسي، مع عدم الإحاطة بالجميع، وإن أُريد الإحاطة بجميع أطرافهِ المقابلةِ للمُدْرِكِ، فالإبصار أيضًا كذلك.

واعترضت المعتزلة، بأنَّ أحدًا من علماء اللغة ما فَسَّرَ الإدراك بهذا التفسير.

[الصحيفة العاشرة: في الصفات السلبية]

قال: «الصحيفة العاشرة: ...» إلى آخره.

أقول: الصفات السلبيَّةُ[4] هي: السلوب التي تمتنع مسلوباتها على الله تعالى، ككونه تعالى ليس بمتحيِّزٍ؛ إذ التحيُّزُ على الله تعالى محال. وفي هذه الصحيفة عدة مسائل:

الأولى: حقيقة الله تعالى مخالفةٌ لسائر الحقائق؛ لذاتها عند المحقِّقين من المتقدِّمين والمتأخرين. وزعم كثير من المتكلمين أنَّ الذوات كلَّها متساويةٌ، وامتيازُ بعضها عن البعض بصفاتٍ مخصوصةٍ، وامتيازُ ذات الله تعالى عن غيرها بالصفات[5] الإلهية، وهي: الوجوبُ الذاتيُّ، والقدرةُ الكاملةُ، والعلمُ التّامُّ.

وتحقيق هذا البحث أنهم إن أرادوا بالذات الحقيقة، فذلك واضح البطلان، لأنَّ حقيقة الله تعالى لو كانت مساويةً لحقائق الممكنات، فاختصاصها بالصفات المخصوصة إن كان لا لأمرٍ، لزم الترجُّح بلا مرجِّحٍ، وإن كان لأمرٍ، فذلك الأمر إنْ كان منفصلاً، يلزم أن يكون في وجوبه بالغير، فيكون الواجب ممكنًا بالذات، وإن لم يكن منفصلاً، بل يكون صفةً للواجب، يعود الكلام في اختصاصه به، ودار وتسلسل.

وإن أرادوا بالذَّات غير الحقيقة، وهو: كلُّ ما يمكن أنْ يُتَصَوَّرَ بالاستقلال، وبالصفة: كل ما لا يمكن تصوره إلا تابعًا لغيره، كما صرَّحوا في بعض كتبهم، فيصير النِّزاع لفظيًّا.

ويبطل أيضًا قولهم: الامتياز بالصِّفات الإلهيَّة[6]؛ لأنَّه حينئذٍ يكون الامتياز بالحقيقة أيضًا.

الثانية: اتفقت الفلاسفة والمحقِّقون من أهل السنَّةِ أنَّ حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر، وخالفهم قوم من المتكلمين، وقالوا: إنا نحكم على ذات الله تعالى بأحكام، والحكم مسبوقٌ بتصوُّرِ المحكوم عليه، فتكون ذات الله تعالى معلومةً.

وهذا ضعيف، لأنَّ تصوُّرَ المحكوم عليه، جاز أن يكون بوجهٍ ما.

والحقُّ أنَّها غير معلومةٍ كما ذُكِرَ في الكتاب.

---

(1) فيسلب عن بعض الناس، وهم: الكافرون، من حاشية أ.
(2) الأنعام: 103
(3) [أ: 100/ب].
(4) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص269.
(5) [ب: 103/ب].
(6) في ب: «إلهية».



وقال بعضهم: إنَّ حقيقة الـلـه تعالى هي: عين الوجود، والوجود معلوم، فحقيقته أيضًا معلومة.

ورِكَّةُ هذا القول في غاية الظهور[1]؛ إذ بتقدير أن يكون وجوده عين حقيقته، لا يكون وجوده بمعنى الكون؛ لأنّه زائد مشترك، بل بمعنىً آخر لا يكون في الممكنات، وحينئذٍ كيف يكون معلومًا.

وهؤلاء يقولون: إنَّ وجود كلِّ شيءٍ عين حقيقته، والحقائق مختلفة، فتكون وجوداتها أيضًا مختلفة.

الثالثة: حقيقة الـلـه تعالى غير مركَّبة، لأنَّ كلَّ مركَّبٍ محتاجٌ إلى جزئه، وجزؤه غيره، فكلُّ مركب محتاج إلى غيره، وكل محتاجٍ إلى الغير ممكنٌ، فلو كانت حقيقته مركَّبةً، لكانت ممكنةً، وهو محال.

فإن قلت: إن الجزء لا يكون غير الكل كما ذكرتم، فكيف يلزم أن يكون محتاجًا إلى غيره؟

قلت: الغير ههنا بمعنى الوراء، واحتياج الشيء إلى ما وراءه أيضًا موجبٌ للإمكان.

وههنا وجهٌ آخر، وهو أن يقال: لو كانت حقيقة الواجب مركَّبةً، فجزؤه إمّا أن يكون واجبًا أو ممكنًا، والأوّل محال، وإلا لزم تعدُّدُ الواجب، وكذا الثاني، وإلا لزم الدّور؛ لأنَّ جزأه لو كان ممكنًا، لكان محتاجًا إلى الواجب، والواجب محتاجٌ إليه لتركبه منه، فيلزم الدّور.

الرابعة: واجب الوجود لا يكون جزءَ[2] الشيء، لأنَّ كونه جزءًا لذلك الشيء: إمّا أن يكون صفةَ كمالٍ، أو لا يكون، فإنْ لم يكن صفة كمال، وجب نفيه عن الـلـه تعالى، وإن كان صفَة كمالٍ، كان الواجب مستكمَلاً بغيره، وهو محال.

الخامسة: الواجب لا يحتاج في صفاته الحقيقية إلى منفصل، وهو المراد بقول الحكماء: واجب الوجود واجب من جميع الجهات، وإنّما قلنا: صفاته الحقيقية، لنخرج الإضافيات مثل: المعية والتقدم؛ لأنَّ أمثال هذه اعتباريَّةٌ لا تحقُّقَ لها إلا باعتبار العقل.

واحتجَّت الفلاسفة عليه، بأنَّ شيئًا من صفاته الحقيقيَّةِ لوكان متوقفًا على الغير، وذاته المخصوصة متوقِّفةٌ على تلك الصفة، فيلزم توقف ذاته على الغير، فيصير ممكنًا، وذلك محال.

ولقائل أن يقول[3]: إنْ أرادوا بذاته المخصوصة: ذاتَه مع الصفات أو ذاتَه المتَّصفة بالصفات فمسلَّمٌ أنّه يحتاج إلى الغير، لكن من حيث احتياج تلك الصفة التي فُرِضَت مع الذات أو اعتُبِرَت معها، فحاصلُه أنَّهُ يحتاج تلك الصفة إلى الغير.

فقوله: إنَّهُ محالٌ، مصادرة، لأنّه عين النّزاع. وإنْ أرادوا بذاته المخصوصة نفسَ ذاته، فلا نُسَلِّمُ أنّها متوقِّفةٌ على تلك الصفة.

والأَوْلى أنْ يُقال: صفات الـلـه تعالى صفات كمال، فلو كان شيءٌ منها بالغير، لزم استكمال ذات الـلـه تعالى بالغير، فيلزم نقصان الذّات، وهو محال.

السادسة: لا يجوز قيام الحوادث بذات الـلـه تعالى، خلافًا للكرّاميَّةِ، فإنَّهم قالوا بحدوث الإرادة والكلام والعلم، وبعض المعتزلة كأبي الحسين البصري، فإنَّهُ جوَّزَ حدوث العلم بحدوث المعلوم، كما مَرَّ.

واحتجَّ الأصحاب بأنَّهُ لو حدث في ذات الـلـه تعالى شيءٌ، لكان للذات صحةُ الاتصاف به، وتلك الصِّحَّةُ لازمة لذات الـلـه تعالى، لأنَّ الصِّحَّةَ لا تنفك عن الشيء، وإلا يلزم الانقلاب[4]، فتكون تلك الصحةُ أزليَّةً، وهو محال، لأنَّ صحة الاتِّصاف بالشيء موقوفةٌ على صحَّةِ وجود ذلك الشيء؛ إذ يمتنع الاتصاف بالممتنع، فالصحة الأزليَّةُ تتوقف على صحة وجود ذلك الشيء أزلاً، وهو محال؛ إذ الحادث يمتنع أن يكون أزليًّا، فثبت امتناع حدوث الشيء في ذات الـلـه تعالى.

ولقائل أن يقول: إنْ أُريدُ بصحَّةِ الاتِّصاف الصِّحَّةُ الوقوعيَّةُ، فَمُسَلَّمٌ أنَّها تتوقف على صحة الشيء، لكن لا نُسَلِّمُ أنَّها لازمة للذات؛ إذ الصحة الوقوعية للشيء لا يجب أن تكون دائمة، وإن أُريدَ الصحة الأصليَّةُ، فَمُسَلَّمٌ أنها لازمةٌ وأزليَّةٌ، لكن لا يلزم من الصِّحَّةِ الأصليَّةِ صحةُ الوقوع؛ لجواز أن يمتنع بالغير، وههنا امتنع بسبب حدوث الشيء.

وأيضًا ذلك الدَّليل منقوض بحدوث وجود الأشياء؛ إذ هو يوجب امتناعه، كما يُقال: لو حدث لذات شيءٍ وجودٌ، كان لتلك الذات صحة الاتصاف بذلك الوجود، وتلك الصحة أزليَّةٌ لذاته؛ لامتناع الانقلاب، لكنَّ ذلك محالٌ، لأنَّ صحة اتِّصافها بذلك الوجود متوقِّفةٌ على

(1) في ب: «الوضوح».
(2) [أ: 101/أ].
(3) [ب: 104/أ].
(4) أي: الانقلاب من الامتناع الذاتي، لا الإمكان الذاتي، من حاشية أ.



صحة ذلك الوجود أزلاً، وذلك محال؛ إذ الحادث يمتنع أن يكون أزليًا، وكما أنّه باطلٌ ههنا، فكذا فيما ذكروه.

بل الوجه الحسن البديع في ذلك[1] أن نقول: لو حدث في ذات اللـه تعالى شيءٌ، فلو كان ذلك الشيءُ لذاته تعالى أو لصفةٍ من صفاته ناشئةٍ من ذاته، لزم قِدَمُ ذلك الشيء، والتقدير أنّه حادث، فيلزم المحال. وإن لم يكن للذات ولا لصفةٍ نشأت من الذات، وذلك الشيء كمالٌ، وإلا للزم نفيه عن الذات، فيلزم استكمال[2] الذات بما لا يكون من الذات، فيكون النُّقصان بالذات.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يحدثه في ذاته بإرادته؟

قلت: إن كان ناشئًا عن القدرة أو الإرادة لزومًا، لَزِمَ قِدَمُ الحادث، كما مَرَّ، وإن لم يكن ناشئًا عنهما، فقد استكمل الواجب بما لا يكون مَنْشَأُهُ الذات، وذلك هو النقصان؛ إذ الكمال إنّما يكون أن لو كان منشأُ الكمال هو الذات ابتداءً، أو[3] ما نشأ من الذات، أمّا إذا لم يكن كذلك، فلا يكون الكمال ناشئًا من الذات، بل حصل بالتكلُّفِ، وذلك هو النُّقصان.

وجهٌ آخر، لو حدث كمالٌ، لكان قبله[4] نقصان.

قوله: «وحدوث فاعليَّتِهِ تعالى»، إلى قوله «بذاته»، أجوبةٌ لأسئلةٍ مقدرةٍ، وهي: أنْ يُقال: فاعليَّةُ اللـه تعالى للحادث بالفعل حادثةٌ؛ إذ يمتنع قدمها مع حدوث الأثر، وهي صفة اللـه تعالى، فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى؟

وأيضًا عالميَّتُهُ تعالى بأنَّ الحادث موجودٌ حادثةٌ، لأنَّ قبل وجود الحادث لا تكون هذه العالميَّةَ ثابتةً، وإنّما تحدث عند وجود الحادث، فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى؟

وكذا كونه سامعًا وكونه رائيًا للمسموعات والمبصَرات الحادثة يكون حادثًا ضرورةً؛ إذ سماع المعدوم ورؤيته محالان؟

وأجاب: بأنَّ هذه الأشياء لا توجب قيام الحادث بذاته تعالى، أما فاعليَّتُهُ تعالى، فلأنَّ فعله في الأشياء بأمر كُنْ في الحالة الفلانيَّةِ لا غير، فإذا حان كان، لا كفعل غيره من أخذٍ وعملٍ، فلا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وأما عالميته بأنّ الحادثَ موجود، فإنّما تحدث بحدوث تعلُّقِ عالميَّتِهِ به، وحدوث الإضافات لا يوجب حدوث صفة في الذَّات؛ لأنّها اعتباريات، كالمعيَّةِ مع زيد عند حدوث زيد. وأما السامعية وكونه رائيًا للحوادث، فقد عُلِمَ أنّهما إدراك عين المسموع والمبصَرِ زمان حضوره، واللـه تعالى يدرك أعيان الأشياء في أوقاتها كما هي، فيكون سامعًا رائيًا من غير تغير، فإنّها حاضرة في أوقاتها دائمًا.

فإن قلت: سَلَّمنا أن اللـه تعالى يدرك أعيانها في أوقاتها، أمّا قبل أوقاتها وبعد أوقاتها فلا يمكن ذلك، لأنّها معدومةٌ حينئذٍ، وفي إدراك العين شرط الوجود والحضور، كما مَرَّ في باب المشاعر.

قلت: لا يدركها حاضرة فيما قبل أوقاتها وفيما بعدها؛ لأنّها ليست حاضرة فيها، بل إنّما يدركها في أوقاتها كما هي، والنَّفس الكاملة الصافية ربما يقع لها ذلك[5]، ومن هذا قال النبي ﷺ: «إني سمعت خشخشة نعلَيْ بلال في الجنَّةِ، وهو يمشي قُدّامي»[6]، و«رأيت عبد الرحمن بن عوف يمشي في الجنة حبوًا»[7]، مع أنَّ هذا يكون بعد الحشر والحساب ودخول الجنَّةِ، والمنقول أنّ ذلك في مقدار خمسين ألف سنة، وهذا كلام غامض وتصوُّرَهُ في العلم أسهل بالنسبة إلى السمع والبصر، وإنّما يُحْجَبُ عنّا لكدورات أنفسنا، بالانغماس في الكُدوراتِ البدنيَّةِ.

(1) أي: عدم قيام الحوادث بذات اللـه تعالى، من حاشية أ.
(2) [أ: 101/ب].
(3) في ب: «و».
(4) [ب: 104/ب].
(5) أي: إدراك الأشياء في أوقاتها كما هي، من حاشية أ.
(6) رواه مسلم في صحيحه، وابن حبان كذلك، والطبراني في معجمه، وغيرهم. انظر:
- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج4، ص1908، حديث رقم 2457.
- ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، مرجع سابق، ج15، ص561، حديث رقم 7086.
- الطبراني، المعجم الكبير، مرجع سابق، ج22، ص137، حديث رقم 18214.
(7) رواه أحمد في مسنده بلفظ «يدخل الجنة حبوًا» وعلق عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط بقوله: حديث منكر باطل ، والطبراني في معجمه. انظر:
- الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج41، ص337، حديث رقم 24842.
- الطبراني، المعجم الكبير، مرجع سابق، ج1، ص129، حديث رقم 266.



وقيل: أكثر العقلاء من أهل الملة وغيرهم يقولون بحدوث الصفة في ذات اللـه تعالى، وإنْ أنكروه باللسان، أمّا الكرّامية فظاهر، لما مَرَّ أنَّهم قالوا بحدوث الإرادة والكلام والعلم.

إلى قوله: وأما الأشاعرة؛ أي: أهل السنَّةِ، قالوا بحدوث الناسخ، وفيه[1] بحث، لأنَّهم ما قالوا بحدوث الناسخ، بل بحدوث نزوله، لأنَّ النّاسخ كلام اللـه تعالى، فكيف يكون حادثًا عندهم؟ بل نزوله حادثٌ عندهم كما في سائر الكلام.

وأمّا الفلاسفة، فلأنّهم ذهبوا إلى أن الإضافات صفاتٌ وجوديَّةٌ، كالقبليَّةِ والمعيَّةِ والبعديَّـةِ، وسـلَّموا أنَّ اللـه تعالى قبل كلِّ حادث ومعه وبعده، فتحدث المعيَّةُ والبَعْدِيَّةُ لذاته تعالى. فعُلِمَ أنَّ أهل السنة أبْعَدُ من القول بحدوث الصفة من سائر الفرق.

السابعة: الواجب ليس بمتحيِّزٍ؛ لأنَّ كلَّ متحيِّزٍ له مادَّةٌ، والماديُّ محتاجٌ إلى الحيِّزِ؛ لامتناع كون المادَّةِ بدون الحيِّزِ، وإذا كان محتاجًا إلى الحيِّزِ فلا يكون واجبًا، لأنَّ المحتاج ممكن، هذا برهان بديع.

والمشهور عند الحكماء في هذا المطلوب: أنَّ كلَّ متحيِّزٍ أعلاه غير أسفله، ويمينه غير يساره، وما هو كذلك يكون منقسمًا، كما ذكروا في الجزء الذي لا يتجزأ، وقد مَرَّ ضعف هذا، لأنَّ هذا إنَّما يدلُّ على كون ذلك الشيء ذا نهاياتٍ لا ذا أجزاءٍ، كما مَرَّ في الجزءِ الذي لا يتجزأ.

الثامنة: الواجب لا يتَّحدُ بغيره، خلافًا للنَّصارى فإنَّهم زعموا أن اللـه تعالى اتحد بعيسى ، ولبعض المتصوِّفة فإنَّهم زعموا أن اللـه تعالى يتَّحد مع الواصلين.

لنا، ما مَرَّ من امتناع الاتحاد بين الشيئين، والوجه المختصُّ باللـه تعالى أنَّهُ لو اتَّحد بغيره، فإمّا أن يكون اتحادهما باتِّحاد ماهيَّتِهما دون الوجود، أو باتحاد وجودهما دون الماهيَّةِ، أو باتحادهما جميعًا، ولا سبيل إلى شيء من الأقسام الثلاثة. أمّا الأول؛ فلأنَّ البسيط المجرَّدَ عن المادة الواجبَ لذاته، يمتنع[2] أن يصير بعينه المركَّبَ الجسمانيَّ، أو أمرًا ممكنًا غيره، وهذا ضروريٌّ. وأمّا الثّاني؛ وهو أن يتَّحد الوجودان دون الماهيَّتين، فلامتناع قيام العَرَضِ الواحد في حالة واحدة بمحلَّين. وأما الثالث؛ فلأنَّه يوجب اتحاد الذاتين، وقد عُرِفَ أن البسيط المجرَّد الواجب، يمتنع أن يصير بعينه أمرًا ممكنًا، وهذا بديع.

التّاسعة: الواجب لا يحلُّ في شيءٍ، خلافًا للنَّصارى، فإنَّهم ذهبوا إلى حلول اللـه تعالى في عيسى، ولبعض أهل التصوُّفِ، فإنَّهم زعموا أن اللـه تعالى يحلُّ في الواصلين.

لنا، أنَّ حلوله إن لم يكن صفة كمال لزم نفيه، وإن كان لزم استكماله بالغير، ولأنَّه لو حلَّ فإما أن يكون حلوله كحلول العرض في الجواهر، أو لا يكون. والأول فساده بَيِّنٌ؛ لأنَّهُ تعالى حينئذٍ يكون عرضًا، والعرض محتاجٌ إلى الجوهر، منحصرٌ فيه. والثاني يوجب كونه متحيِّزًا على ما ذهبوا.

العاشرة: الواجب ليس في شيء من الجهات، خلافًا للمجسِّمة، فإنهم اتفقوا على كونه تعالى في الجهة.

ثمَّ الكرّاميَّةُ -وهم من المجسمة- اختلفوا، فقال محمد بن الهَيْصَم[3]: إنَّهُ تعالى فوق العرش، والبُعْدُ بينه وبين العرش غير متناهٍ. وقال بعضهم: البُعْدُ متناهٍ. وزعم بعضهم أنَّه على العرش من غير بُعْدٍ، كما قال سائر المُجَسِّمَةِ.

واحتجَّت المجسِّمةُ بالظَّواهر النقليَّةِ كما ذُكِرَ في الكتاب، وبأنَّ نفي الشيء عن الجهات الستّ إعدامٌ له، وإذ لا بُدَّ من الجهة فتعيَّن الفوق.

والجواب: إنَّ نفي الشيء عن الجهات إنَّما يكون إعدامًا أنْ لو كان ماديًّا، أما إذا لم يكن فلا، كالزَّمان.

واحتجَّ أهل السنَّة على كونه تعالى منزَّهًا[4] عن المكان، بأنَّه لو كان على مكانٍ كالعرش مثلاً -كما ذهب إليه المجسِّمة- فلا يخلو من

---

(1) [أ: 102/أ].

(2) واللازم أن يكون الواجب مركبًا، من حاشية أ.

(3) هو: أبو عبد اللـه، محمد بن الهيصم، شيخ الكرامية، وعالمهم في وقته بخُراسان. وهو الذي ناظر الإمام أبا بكر بن فُورك، بحضرة السلطان محمود بن سُبُكتكين. وليس للكرامية مثله في معرفة الكلام والنظر، فهو في زمانه رأس طائفته واخبرهم وأخبثهم، للمزيد انظر:

- الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج20، ص286.

- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. لسان الميزان، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط. 3، 1406هـ 1986م، ج5، ص354.

- مختار، سهير محمد. التجسيم عند المسلمين مذهب الكرامية، القاهرة: المؤلفة، ط.1، 1971م، ص87.

(4) [أ: 102/ب].



أن يكون اللـه تعالى؛ بقَدْرِ ساحةِ العرش، أو أعظم، أو أصغر، ولا سبيل إلى شيء منها. أمّا الأول: فلأنَّهُ يكون كُلُّ جزءٍ من العرش ملاقيًا لجزء منه، فيلزم تجزؤ الواجب، وهو محال. وأمّا الثاني: وهو أن يكون أزيد منه، فيلزم أيضًا التجزؤ؛ لأنَّ القدر الزائد منه يكون غير القدر المساوي. وأمّا الثالث: وهو أن يكون أصغرَ منه، فالقدرُ الذي يلاقيه من العرش متبعِّض، فلاقى كل جزءٍ منه جزءًا من اللـه تعالى، فيلزم أيضًا التَبَعُّض، فلا يجوز أن يقال: اللـه تعالى بقدر جزءٍ لا يتجزأ؛ لأنّه يوجب الحقارة، وهي النُّقصان.

ولا حاجة إلى هذا التقسيم، بل يكفي أن يقال: لو كان على العرش فالقَدْرُ الملاقي من العرش مُتَبَعِّض، ويلزم تركُّبُ الصانع.

واحتجّوا أيضًا: بأنّه تعالى لوكان على العرش، فإمّا أنْ يكون كذلك أزلاً، أو لا يكون، والأول؛ يوجب كون العرش قديمًا، وقد ثبت حدوث غير اللـه تعالى. والثاني؛ يوجب[1] حدوث صفةٍ في ذات اللـه تعالى، وهي التمكُّنُ على العرش، وحدوث الصفة محال، كما بَيّنّا.

قوله: «لأنَّ الظواهر النقلية لا تُعَارِضُ الأدلة العقلية»، وذلك لوجهين:

الأول: أن النَّقليّات محتملةٌ: للنَّقلِ، والمجازِ، والاشتراكِ، والحذفِ، والإضمارِ، والتخصيصِ، والنَّسخِ، وخطأ الرواة في نقل معاني المفرداتِ، والتصريفِ، والإعرابِ، والتقديمِ والتأخيرِ، فتقبل التأويل بخلاف العقليّات.

الثاني: كون النَّقلِ حُجَّةً موقوفٌ على العقل؛ لكونه موقوفًا على ما يتوقف على العقل من: معرفة وجود الباري تعالى، وكونه عالمًا، مختارًا، مُرْسِلاً للرُّسل، ومعرفة المُعْجِزِ، وثبوتِ النُّبُوَّةِ، فلو رُجِّحَ النَّقل وقُدِحَ في العقل، يلزم القدحُ فيما توقف على العقل، ويلزم القدح في العقل، وإذا عُلِمَ هذا فعند تعارض العقل والنقل يجب تأويل النَّقل على أقرب الوجوه، أو تفويضُ علمه إلى اللـه تعالى، كما يجيءُ. وهذا أقربُ إلى السلامة.

[القول في الاستواء]

قوله: والرَّحمن هو الذي استوى له المُلْكُ؛ أي: الرَّحمن لمّا خلق العالم استوى له الملك ولا يزول عنه، فبهذا المعنى قال: استوى على الملك مجازًا.

وجهٌ آخر، وهو أنَّ للاستواء معانٍ[2] في اللغة، وهي: الاستقامة، وهي: مشهورة. والاستقرار، كقوله تعالى: " وَغِيضَ الْمَاء وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ "[3]؛ أي: استقرت السَّفينةُ على الجوديِّ. والاستيلاء والاقتدار كما قال الشاعر:

قد استوى بِشْرٌ على العراقِ   من غيرِ سيفٍ ودمٍ مُهْراقِ[4]

ذكر الاستواء وأراد الاستيلاء والاقتدار، والمراد في الآية الاستيلاءُ والاقتدارُ. وإنَّما خُصَّ العرش بالاستيلاء والاقتدار تعظيمًا له، ولو فُسِّرَ العرش ههنا أيضًا بالملك لكان أحسن.

واعترضوا عليه، بأنَّ هذا يقتضي أن لا يكون مستوليًا على العرش ثمَّ صار مستوليًا؛ إذ «ثُمَّ» للتعقيب المتراخي.

وههنا وجه آخر أقرب إلى الصواب مما ذكروه -هدانا اللـه تعالى بفضله ورحمته إليه- وهو أنّه جاء في السِفْرِ الأوَّلِ من التوراة: أن اللـه تعالى خلق السموات والأرض في ستة أيّام، وعَطّلَ السابع وأراحَ، والإراحةُ جاءت لازمةً ومتعديةً، واللـه تعالى مُنَزَّهٌ عن اللُّغوب[5]، قال عزَّ من قائل: " وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ {38/50} "[6]، فتكون متعديةً، وحينئذٍ يكون معناه: إنَّ اللـه تعالى ترك الإيجاد في اليوم السابع، وأراحَ السماوات والأرض بتركها على حالها ذلك اليوم من غير تأثيرٍ فيها، وبعد ذلك خلق في السماوات الحركات، وفي الأرض ما شاء.

---

(1) [ب: 105/ب].
(2) كذا في النسختين، والصواب: «معاني».
(3) هود: 44.
(4) ينسب هذا البيت إلى الأخطل.
(5) [أ: 103/أ].
(6) ق: 38



والتوراة وإن كانت منسوخة، لكن الإخبار عن الماضي يمتنع نسخه، ولا غَرَضَ لهم في تحريف هذا الموضع، فيَغْلُبُ على الظَّنِّ ثبوته، على أنّه نُقِلَ مثل هذا من بعض الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين- أنَّ معنى الاستواء: إراحة المخلوقات.

[القول في حديث الصورة]

قوله: «على صورته»، الضمير في صورته جاز عوده إلى آدم، وجاز عوده إلى الله تعالى، ويؤيِّدُ هذا الوجه ما نُقِلَ من قول النبي ﷺ أنَّ آدم خُلِقَ على صورة الرحمن.

فعلى الوجه الأول: قالوا: إنَّ معناه: أنَّ الله تعالى خلق آدم على صورته التي كانت له، يعني: كان في أوَّل خِلْقَتِهِ على تلك الصورة، وما كان فيه استحالةٌ وتبديلُ صورةٍ من النُّطفة إلى العلقة، ومنها إلى غيرها، كما في سائر الناس.

وعلى الوجه الثاني: أنْ نقول: إنَّ الصورة كما تُطْلَقُ على الهيئة المحسوسة المتعارَفةِ، فكذا قد تُطلق على مفهوم الشيء، وعلى[1] ما به يتخصَّصُ الشيء في ذاته، ويمتازُ عن غيره.

فلهذا قالت الحكماء: العلم هو: حصول صورة الشيء في العقل، وأرادوا[2] بها مفهومه ومعناه. وقالوا: لما به يتخصَّصُ الشيءُ في ذاته ويمتاز عن غيره صورةٌ نوعيةٌ، وقريب من هذا ما يقال: إنَّ هذه صورة تلك المسألة، فالصورة كما تكون حسيَّةً، فقد تكون معنويَّةً، ولعلَّ لكل صورةٍ حسِّيةٍ صورةٌ معنويَّةٌ مناسبة لها، نشأت هي منها، أو من علَّتها. ولهذا استدلَّ أهل الفراسة من صور الأشياء على معانيها، استدلالاً من الأثر على المؤثِّرِ، أو من أثر الشيء على أثرٍ آخر منه، فالصورة المعنويَّةُ لكل شيء هي مجموع أوصافه المعنويَّةِ اللازمة المستتبعة لصورته الحسيَّة، إنْ كانت له صورةٌ حسيَّةٌ.

فمعنى: «خلق آدم على صورة الرَّحمن»[3]: خَلَقَهُ على صفاته من العلم والحكمة والعدل والرَّحمة والكرم والغضب والقهر، وأمثال ذلك، فلذلك اخْتُصَّ بصورةٍ حسيَّةٍ هي أحسنُ الصور، لقوله تعالى:"وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ "[4].

والمراد بالوجه: الذّات، يعني: يبقى ذات ربك؛ لأنَّهُ قال: " ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ "[5]، نعتًا للوجه، وهو نعتُ الذَّات.

قوله: " وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي "[6]؛ أي: على رؤيةٍ منّي، أوحفظٍ منّي.

والمراد باليد: القدرة؛ إذ اليد في اللغة جاءت بمعنى القدرة، واليدان: قُدْرتا الإبداع والإيجاد، وكل تأثيرٍ صدر من القدرتين، فهو كإصبعٍ منهما، فإنعام نِعْمَتَي الخوف والرجاء لقلب العبد بالقدرتين كإصبع.

والإصبع: آله التقليب، والله يُقلِّب قلوب العباد بواسطة الإنعامين بين الخوف والرّجاء، فلهذا سمّاهما إصبعًا.

وأمّا التفويض، وهو اختيار الصحابة والتابعين وزهّاد الأئمة، وهو أقرب إلى السلامة، فلقوله تعالى: " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ "[7]،

---

(1) [ب: 106/أ].

(2) في ب: «وأراد».

(3) حديث «إنَّ الله خلق آدم على صورة الرحمن»: رواه الطبراني في المعجم الكبير، وابن أبي عاصم في السنة، وقد أعله ابن خزيمة بثلاث علل هي: الثوري خالف الأعمش وأرسل، والأعمش مدلّس وقد عنعن ولم يقل سمعت، وكذلك حبيب، وكان قد قال قبل ذلك: «توهَّمَ بعض من لم يتحرَّ العلم أنَّ قوله: «على صورته» يريد صورة الرَّحمن، عزَّ ربُّنا وجلَّ عن أن يكون هذا معنى الخبر، بل معنى قوله: «خلق آدم على صورته» الهاء في هذا الموضع كنايةٌ عن اسم المضروب والمشتوم، أراد أنَّ الله خلق آدم على صورة هذا المضروب». انظر:

- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق. كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، الرياض: مكتبة الرشد، ط. 5، 1414هـ/1994م، ج1، ص59-61.

- الضحاك الشيباني، عمرو بن أبي عاصم. السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط. 1، 1400هـ ج1، ص229.

- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط. 2، 1404هـ ج12، ص420.

(4) غافر: 64.

(5) الرحمن: 27.

(6) طه: 39

(7) آل عمران: 7.



والحقُّ الوقف على اللـه تعالى، ويكون قوله عزَّ مـن قال: " وَالرَّاسِخُونَ "[1] ابتداءً و " يَقُولُونَ آمَنَّا "[2] خبره، لا على قولـه: " وَالرَّاسِـخُونَ فِي الْعِلْمِ "[3] كما ظنَّ قومٌ، بوجوه:

الأوّل: أنَّ ظاهر الآية[4] هذا؛ لأنَّ الظّاهر أنَّ "" وَالرَّاسِخُونَ "مبتدأ، و " يَقُولُونَ آمَنَّا "خبره.

الثّاني: نُقِلَ عن عبد اللـه بن عباس ﷺ أنَّ الوقف على اللـه.

الثالث: جاء في مصحف أُبيٍّ ﷺ هكذا: وما يعلم تأويله إلا اللـه، ويقول الراسخون في العلم آمنّا.

الرّابع: المكتوب في مصحف عبد اللـه بن مسعود ﷺ هكذا: وإنَّ تأويله عند اللـه، والراسخون يقولـون آمنّـا، برفع الراسـخون دون الكسر، فلو كان الراسخون عطفًا على اللـه لوجب كسره، فلما رُفِعَ عُلِمَ أنَّهُ ابتداءٌ.

ولهم أن يقولوا: العلم اعتقادٌ مطابق مع الجزم، ونفي هذا المجموع لا يوجب نفي جميع أجزائه، فجاز انتفاؤه بانتفاء الجزم، ويكون مطابقًا.

وأيضًا جاز أن يكون المراد: أنَّهُ لا يعلم الغير ابتداءً، بل بإلهام الربِّ، كما في الغيب.

والباقي ظاهر.

[الصحيفة الحادية عشرة: في شمول قدرة اللـه تعالى]

قال: «الحادية عشرة: ...» إلى آخره.

أقول: اتّفق أهل الحقِّ على أنّ اللـه تعالى قادر على كل المقدورات، وأنَّ جميـع الحـوادث واقعـة بقـدرة اللـه تعـالى، وهـو الحـقُّ. وخالفهم في الأول والثاني جميع الفلاسفة والثنوية وقوم من المعتزلة.

أمّا المقام الأول، فنقول: إنَّ المقدورات متساوية في المقدوريَّةِ؛ لاشتراكها في سبب المقدوريَّةِ، وهو الإمكان، والمقتضي لكونه تعالى قـادرًا على المقدوريَّةِ ذاتُهُ، ونسبة ذاته إلى كلِّ المقدورات[5] في اقتضـاء القادريَّـةِ واحـدة؛ لأنّهـا تقتضيها مطلقًـا، ولأنَّ المقـدورات لمّـا تسـاوت في المقدوريَّةِ، واقتضت ذاته القادريَّةَ، فلو اختصَّت قادريته بالبعض لافتقرت إلى مخصِّصٍ، فيكون اللـه تعالى في كماله مفتقرًا إلى الغير، فيكون ناقصًا بذاته.

وأمّا المقام الثاني، فنقول: جميع المقدورات واقعةٌ بقدرة اللـه تعالى، إمّا ابتداءً أو بخلق السبب، وذلك لأنَّ وقوع المقدورات لا بُدَّ لـه من سبب، وحينئذٍ لا يخلو من أن يكون لغير اللـه تعالى تأثير في شيءٍ قدرةً كان أو طبيعةً -كإحراق النّـار- أو لم يكـن، فـإنْ لم يكـن، يكـون الكلُّ واقعًا بقدرة اللـه تعالى، وإن كان لشيءٍ تأثيرٌ في شيءٍ، يكون قوة تأثيره بخلق اللـه تعالى؛ لأنَّ غير اللـه تعالى إمّا جوهرٌ أو عَرَضٌ.

والجوهر، إمّا جسمٌ أو غيره، والعرض، إمّا كمٌّ أو كيفٌ أو نسبةٌ، كما مَـرَّ حصره في صـدر الكتـاب، فهـذه خمسـةٌ، وجميـع الممكنـات مندرجةٌ في هذه الخمسة، الجواهر في القسمين، والأعراض في الثلاثة، فكل جوهرٍ أو عرضٍ فُرِضَ، يكون له مشاركٌ في جنسه؛ أي: في الجـوهرِ أو الكمِّ أو الكيفِ أو النِّسبةِ.

فلو كان لغير اللـه تعالى تأثير في شيء، فلو لم يكن قوة تأثيره بخلق اللـه تعالى، فقوة ذلك التأثير، إمّـا أن تكـون[6] لجنسـه، أو لـلازم جنسه، وإمّا أنْ تكون لعارضٍ عرض الجنس من الفصل وغيره، فإن كانت لجنسـه أو لـلازم جنسـه، لـزم اشـتراك[7] جميـع المشـاركات لـه في جنسه، وليس كذلك، فإنَّ بعض الأجسام والأعراض تحصل منه شيء، ولا تحصل من مشاركه، فإنَّ النّارَ تحرق، والجَمْدَ لا يحرق، مـع كـونهما جوهرًا وجسمًا. وإن كانت لعارض عرض الجنس، سواء كان فصلاً أو غير فصلٍ، جوهرًا أو عرضًا، فاختصاص العارض بذلك المؤثر، إمّا لجنسـه

---

(1) آل عمران: 7.
(2) آل عمران: 7.
(3) آل عمران: 7.
(4) [أ: 103/ب].
(5) [ب: 106/ب].
(6) بمعنى: أن تكون قوة ذلك التأثير في جنس ذلك الغير، أو في لازم جنسه، أو في عارض عرض الجنس، من حاشية أ.
(7) في ب زيادة: «في».



أو للازم جنسه، أو جنس ذلك العارض أو لازم جنسه أو غير ذلك، ويلزم إمّا اشتراك المجانس أو الدور أو التسلسل، لأنّه إن كان لجنسه أو لازم جنسه، يلزم الاشتراك، وإن[1] كان لغير ذلك، فإن كان ذلك الغير مما احتاج إلى ذلك الغير في ذلك التأثير، لزم الدور، وإن كان غيره، لزم التسلسل، وإذا عُلِمَ أن شيئًا من الجوهر والعرض لا يستقلُّ في قوة هذا التأثير فلا بُدَّ من قادر حكيم ليس بجوهرٍ ولا عَرَضٍ، غنيٍّ عما سواه في كل ماله، يخلق بإرادته وقدرته قوةَ تأثير كل مؤثرٍ فيه، وهو اللـه تعالى.

وإنّما قلنا: إنّه لا بُدَّ من قادر، ليُخَصِّصَ بعض الجواهر والأعراض بالتأثير دون البعض. وقلنا: حكيم، ليصدر عنه هذه الأشياء العجيبة اللَّطيفة. وقلنا: ليس بجوهر ولا عرض، لئلا يلزم الاشتراك المذكور، أو الدور، أو التسلسل. وقلنا: غنيٌّ عما سواه، لئلا يحتاج إلى شيء آخر من الجواهر والأعراض، ويلزم الاشتراك أو الدور أو التسلسل. وقَيْدُ الإرادة عُلِمَ من قولنا: قادر.

فلزم من هذا البرهان وجود الصانع، وكونه قادرًا، وكونه ليس بجوهر ولا عرض، وكونه عليما حكيمًا، فهذا برهان شريف.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ أنَّ قوة التأثير لو كانت لجنسه أو لازمِهِ، يلزم اشتراك جميع المشاركات، لم لا يجوز أن يكون بعض المشاركات مشتملاً على مانع من تأثير الجنس أو لازمِهِ؟ وأيضًا لا نُسَلِّمُ الانحصار، لجواز أن يكون الجنس مع غيره، أو الفصل مع غيره.

قلت: الجواب عن الأول: أن نقول: إنْ لم يكن في المشارك مانع، فقد لزم الاشتراك[2]، وإن كان فقوَّةُ منعه إما لجنسه أو لازم جنسه أو غير ذلك، ويلزم الانتهاء إلى اللـه تعالى، كما مَرَّ. وعن الثاني: أنَّ قوة تأثير الجوهرين أو العرضين أو جوهر وعرض، إن كانت لأجل أنّهما جوهران أو عرضان أو جوهر وعرض، يلزم حصول تلك القوة لكل ما يكون كذلك، ويلزم الاشتراك، وإن كان لشيء آخر، عاد الكلام في اختصاصه بهما، أو نقول: ابتداءً في اختصاص أحدهما بالآخر، ويتمُّ الكلام إلى آخره.

هذا تقرير ما ذُكِرَ في الكتاب.

ويمكن بيان هذا المطلوب[3] بوجه آخر، وهو أن نقول: قوة تأثير كل مؤثر من جملة الأمور الممكنة، فلا بُدَّ وأن تنتهي في سلسلة الحاجة إلى الواجب؛ لامتناع الدور والتسلسل.

فإن قلت: لم لا يجوز أن تكون تلك القوة لماهيَّةِ المؤثِّر، والماهيَّةُ ليست بجعل الجاعل؟ فحينئذٍ لا يلزم الانتهاء إلى الواجب.

قلت: قد مَرَّ أنَّ الماهيّات بجعل الجاعل، وإذا ثبت أن قوة تأثير كل مؤثر لا بُدَّ وأن تكون صادرة عن اللـه تعالى، وقد بَيَّنَّا في القسم الأول من الكتاب أنَّ الجواهر والأعراض في بقائها محتاجةٌ إلى مقيمٍ، وهو اللـه تعالى، إما ابتداءً بأن يُقيمَ تلك القوة، أو بعد خلق القوَّة المُقيمَةِ في المُقيمِ، وإقامة تلك القوة فيه؛ لما بَيَّنَّا الآن من أنَّ القوى المؤثرة لا تكون للجواهر والأعراض، وإلا يلزم الاشتراك أو الدور أو التسلسل، فقد عُلِمَ من هذا أن ما سوى اللـه تعالى محتاج إلى اللـه تعالى في جميع ما له من القوى وغيرها، في الحصول والبقاء، فلا يكون تأثير قدرة اللـه تعالى منقطعًا في كل حال عن تأثير المؤثرات؛ لما أنَّهُ يحفظه ويُديمه، فصدور ما صدر عنها أيضًا يكون بقدرة اللـه تعالى؛ لأنَّ الفاعل في تأثير المؤثر حالة تأثيره في الشيء فاعلٌ بالحقيقة في ذلك الشيء، كمن يضرب أحدًا بالسوط، فإنَّهُ يكون الضارب بالحقيقة، والفاعل في تألُمِهِ مَنْ ضَرَبَ، فعُلم أن الجميع المقدورات واقعة بقدرة اللـه تعالى ومشيئته، وهذا البرهان ليس في كتب القوم، وهو مطابق للعقل والنقل، لما يُرى من آثار الأشياء[4].

والأشاعرة ذهبوا إلى أنّه لا تأثير لشيءٍ في شيءٍ أصلاً، وليس شيءٌ سببًا لشيءٍ أصلاً، وما نرى من ترتُّبِ الآثار على الأشياء إنّما هو بطريق إجراء العادة؛ أي: أجرى اللـه تعالى عادته أن يخلق الأثر عقيب حصول ما نظنُّ سببًا، فيخلق الشبع بعد الأكل، والرِّيَّ بعد الشرب، والإحراق بعد مماسَّةِ النّار، والإسهال عقيب شرب السقمونيا، لا أنها[5] صدرت منها صدور الأثر من المؤثر.

وضعف هذه القاعدة واضحٌ عقلاً ونقلاً:

أمّا عقلاً، فلأنَّا نعلم ضرورةً أن أكل الطعام يفيد الشبع بذاته؛ إذ ليس الشبع إلا امتلاء البطن مما يصلح أن يكون غذاءً، والرِّيَّ ليس

---

(1) [أ: 104/أ].
(2) [ب: 107/أ].
(3) وهو: أن جميع الحوادث واقعة بقدرة اللـه تعالى، من حاشية أ.
(4) [أ: 104/ب].
(5) في ب: «لأنّها».



إلا حصول الرطوبة والبرودة من الماء في البطن، وأمثال هذه كثيرة مما يُعْلَمُ بالضرورة أنّه حصل من طبيعة سببه، فإنكار أمثال ذلك ليس إلا سفسطةٌ، ومثل هذا المنكرِ لا يستحق أن يجاب، واعتقادُ أنَّ هذا زهدٌ وإخلاصٌ؛ لأنّا لا نجعل لغير اللـه تعالى تأثيرًا في شيء، ونبجّله بهذا غير مُفْلِحٍ؛ لأنَّ الفلاح عند اللـه تعالى إنَّما هو في الحق والصدق، لا في الافتراء بما يَعلم أنّه ليس كذلك، مع تضمُّنه الكثير من الفسادات، مثل: الجبر، والظلم، وخلوِّ بعثة الأنبياء عن الفائدة.

وأمّا نقلاً، فظاهر، لما ورد في كتب[1] المُنْزَلةِ وإخبار الأنبياء عليهم السلام من ذكر الأسباب، وإسناد الآثار إلى الأشياء، وما ذكرنا من القاعدة، وهي[2]: أنَّ الكل بقدرة اللـه تعالى على وجه لا ينقطع[3] الأسباب، ممّا يشهد عليه العقل والنّقل، لما ورد في الكتب المنزلة، وإخبار الأنبياء عليهم السلام من ذكر الأسباب، وتفويض مصالح العباد إلى مدبِّرات الأمر، بل فيه[4] زيادة قدرةٍ وحكمةٍ؛ لأنَّ خلق السبب يتضمَّنُ قدرتين وحكمتين؛ خلق نفسه، وخلق قوة تأثيره، ونظام[5] الوجود، لأنّه حينئذٍ ترتب الأشياء، وتتعلق بعضها ببعض، وإفاضة الجود، وهي: إعطاء القوى والخواص والآثار للأشياء، تبارك اللـه أحسن الخالقين.

احتجَّ أهل السنة على أنَّ الكلَّ واقعٌ بقدرة اللـه تعالى، بأنّا بَيَّنَّا أنَّ اللـه تعالى قادرٌ على كلِّ المقدورات، فحينئذٍ لا يكون شيءٌ آخرُ مؤثرًا؛ إذ لو كان شيءٌ آخر مؤثرًا، فإذا اجتمعا على شيءٍ واحدٍ مؤثرين، فلا يخلو إمّا أن يقع ذلك الشيء بهما معًا، أو لا أو يقع بشيء منهما، أو يقع بأحدهما دون الآخر، ولا سبيل إلى شيء منها.

أما الأول: وهو أن يقع بهما، فيلزم اجتماع علّتين مستقلّتين على شيءٍ واحدٍ، وقد مَرَّ أن هذا محال.

وأما الثاني: وهو أن لا يقع بأحدٍ منهما فمحال، لأنَّ المانع من وقوعه بكلِّ واحد منهما وقوعُهُ بالآخر، لما عُلِمَ من امتناع اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد، فلمّا لم يوجد وقوعه بهذا، وجب وقوعه بذلك، عملاً بالعلّةِ المستقلةِ السالمةِ، ومتى لم يوجد وقوعه بذلك وجب وقوعه بهذا، فعلى تقدير أن لا يقع بهما، يلزم وقوعه بهما، فيلزم اجتماع النَّقيضين.

وأما الثالث: وهو أن يقع بأحدهما دون الآخر، فأيضًا محال، لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما لمّا كان مستقلاً بالتأثير، كان وقوعه بأحدهما دون الآخر ترجُّحًا بلا مرجِّحٍ، وهو محال، فثبت أنَّ جميع الممكنات واقعةٌ بقدرة اللـه تعالى.

ولقائل أنْ يقول: هذه المحالات بتقدير تسليمها، إنَّما لزم من مجموعٍ، من تأثيرِ شيءٍ غير اللـه تعالى واجتماع تأثير اللـه تعالى معه، ولا يلزم من انتفاء المجموع انتفاء جزءٍ معين، فجاز انتفاء الاجتماع[6]. ولا نُسَلِّمُ أنَّ المانع من وقوعِهِ بأحدهما وقوعُهُ بالآخر؛ أي: لا نُسَلِّمُ أنَّ المانع منحصرٌ فيه، لجواز أن يكون تأثير كل منهما مانعًا عن وقوعِهِ بالآخر، وإذا كان كذلك، يلزم من عدم وقوعه بهما تأثير كلِّ منهما، لا وقوعُهُ بكل منهما، حتى يلزم المحال، ولا نُسَلِّمُ تساوي التأثيرين، لأنَّ تأثير قدرة اللـه تعالى أقوى وأشدُّ من تأثير غيره، وإن كانا مستقلين، فجاز أنْ تترجَّحَ قدرة اللـه تعالى عند التعارض.

قوله: والجواب أنَّ الدَّوران لا يفيد العلِّيَّة؛ لجواز حصول الدوران مع شرط العلَّةِ وشطرها أو لازمٍ للشرط أو للشطر، كما أن اشتعال الفتيلة كما يدور مع مماسَّة النّار، فكذا يدور مع يبوسة الفتيلة عن رطوبة الماء، ومع انضياف الدُّهْنِ، ومع لين الفتيلة باليبوسة من رطوبة الماء، ومع خلوص الدُّهْنِ، وحينئذٍ لا تتحقَّقُ العلِّيَّةُ بمجرَّد الدَّوران.

قوله: لأنَّ الخيِّرَ لا يكون شرِّيرًا، والشريرُ لا يكون خيِّرًا، هذا حُجَّةُ الفريقين من الثنويَّةِ والمجوس، وتقريرهم أنَّ من فعل خيرًا يكون خيِّرًا، ومن فعل شرًّا يكون شرِّيرًا، والواحد لا يكون خيِّرًا شرِّيرًا.

وجوابهم: أنهم أرادوا بالخيِّر: ما يفعل الخير في الجملة، وبالشِّرير: ما يفعل الشر كذلك، فلا نُسَلِّمُ أنَّ الواحد لا يكون خيِّرًا شرِّيرًا. وإن أرادوا بالخيِّر ما يفعل الخير دائمًا، وبالشِّرير ما يفعل الشرَّ دائمًا، فلا نُسَلِّمُ أنَّ النُّور خير[7] حينئذٍ، بل هذا بالحقيقة عين النِّزاع، فيصير

---

(1) كذا في النسختين، والصواب: «الكتب».

(2) [ب: 107/ب].

(3) كذا في النسختين، والأوجه: «يقطع».

(4) في السبب، من حاشية أ.

(5) وهو: الحكمة الأولى، من حاشية أ.

(6) [أ: 105/أ].

(7) لجواز أن يصدر عن النور الشر، من حاشية أ.



مصادرة.

قوله: فإن قيل حينئذٍ يكون[1] محتاجًا في إيصال تلك الفائدة إلى ذلك الفعل.

قلت: الصِّفات الإضافية لا بُدَّ وأن تحتاج إلى متعلَّقاتها، كالمعيَّةِ إلى المعِ، والتَّقَدُّمِ إلى التَّأخر، والرزق إلى المرزوق، والاحتياج في أمثال هذه الصِّفات إلى المتعلَّقات، لا يوجب نقصان الغنيِّ الذاتي؛ إذ هي أمورٌ إضافيةٌ اعتباريَّةٌ، لا حقيقة متقرِّرة في الذات.

سَلَّمنا انتفاء هذه الفائدة أيضًا، لكن، لم قلت: إنَّ فعل القبيح من غير حاجة محال؟ فإنْ أردت أنَّهُ محال لذاته فذلك غير مسلَّم، لأنَّا نعلم ضرورة أنَّ ذلك الفعل لا يقتضي عدمه لذاته، بل نعلم أنَّ نسبة وجوده وعدمه إلى ذاته واحدة. وإن أردت أنَّهُ محال، لأنَّ اللـه تعالى قادر حكيم لا يريد أن يفعل مثل ذلك الفعل، فذلك مُسَلَّم، لكن ذلك لا يوجب انتفاء القدرة عليه، بل يتركه بقدرته وإرادته.

ثمَّ الكعبي -وهو من المعتزلة- قال: إنَّ اللـه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد، وهو: الأفعال التي تصدر عن العبد من الطاعة والمعصية والحركات والسكنات، لأنَّ أمثال هذه محال على اللـه تعالى.

وجوابه مما ذُكِرَ، وهو ظاهر.

قال أبو علي[2] وأبو هاشم[3] -وهما من قدماء المعتزلة-: إنَّ اللـه تعالى قادر على مثل مقدور العبد، لكنه غير قادر على نفس مقدوره، وهي: ما يفعله العبد، لأنَّ مقدور العبد يجب وجوده عند جزم إرادة الفاعل بفعله، ويجب بقاؤه على العدم عند جزم إرادته بتركه، فلو كان مقدور العبد مقدور اللـه تعالى، فإذا أراد اللـه تعالى وقوعه وَكَرِهَ العبد وقوعه، لزم وقوعه؛ لتحقُّقِ موجبه، وهو إرادة اللـه تعالى، ولزم عدم وقوعه؛ لتحقُّقِ موجب العدم، وهو كراهة العبد، فيلزم وقوعه وعدم وقوعه، وهومحال.

والجواب: لا نُسَلِّمُ وجوب البقاء على العدم عند تحقُّقِ إرادة التَّرك من العبد، بل اللازم عند تحقُّقِ إرادته التَّرك عدم صدور الفعل عنه[4]، لا أنَّه لا يقع أصلاً، لجواز أن يحصل بسببٍ آخر، وهو إرادة اللـه تعالى.

[الصحيفة الثانية عشرة: في أفعال العباد]

قال: «الصحيفة الثانية عشرة: في أفعال العباد»، إلى آخره.

أقول: اتَّفق العقلاءُ من المِلِّيِّينَ وغيرهم على أنَّ أفعال الحيوان التي لا تكون بإرادته وقصده -كحركة المرتعش، واستقرار الزَّمِنِ- لا تأثير لقدرته فيها أصلاً.

واختلفوا في الأفعال التي تصدر عقيب قصده وعلى وفق إرادته، وهي المراد بقوله: أفعال الحيوان الاختيارية، هل هي بتأثير قدرة العبد وإرادته أم لا؟

فقال الأشعري[5]: لا تأثير لقدرته فيها أصلاً، بل المؤثِّرُ في قدرته وأفعاله إنَّما هو قدرة اللـه تعالى ومشيئتُهُ، وتابعه فيه كثيرٌ من العلماء، وهذا المذهب يسمّى بالجبر[6].

وقالت الفلاسفة والمعتزلة وإمام الحرمين -وهو من أهل السنة-: إنَّ المؤثر في أفعال العبد إنَّما هو قدرته وإرادته، وهذا المذهب

---

(1) [ب: 108/أ].

(2) هو: أبو علي، محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، البصري، (توفي: 303هـ)، شيخ المعتزلة، كان رأسًا في علم الكلام، له «تفسير» حافل مطول، رد عليه الأشعري، انظر ترجمته في:
- الزركلي، الأعلام، ج6، ص256 .
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج16، ص235 - 239.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج4، ص267 - 269.

(3) هو: أبو هاشم، عبد السلام بن الأستاذ أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، (توفي: 321هـ)، المعتزلي، من كبار الاذكياء. أخذ عن والده. وله كتاب «الجامع الكبير»، وكتاب «العرض»، وكتاب «المسائل العسكرية»، انظر ترجمته في:
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص63 - 64.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج3، ص183 - 184.

(4) [أ: 105/ب].

(5) الأشعري، علي ابن إسماعيل، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (د. ط.)، (د. ت.)، ص69.

(6) لأن العبد إذا لم يكن لقدرته تأثير أصلاً في أفعاله التي تصدر عقيب قصده وعلى وفق إرادته، يكون مجبورًا. من حاشية أ.



يسمّى بالقَدَر.

وأنكرت المعتزلة تسمية هذا المذهب بالقَدَرِ، وقالوا: إنّ مذهبَ القدر مذهبٌ من ذهب إلى أنّ أفعال العبد بتقدير اللـه تعالى وخلقه، لأنّه حينئذٍ أسند الفعل إلى التّقدير، ونقلوا أن جماعة حكوا عند النبيِّ ﷺ أنّ قومًا من الفُرْسِ يرتكبون المعاصي والأفعال القبيحة، ويسندون ذلك إلى تقدير اللـه تعالى، فقال النبيُّ[1] ﷺ: «القدريّةُ مجوسُ هذه الأمّة»[2]، فعُلِمَ أنّ مذهب القدر مذهب الجبريّةِ، هذا ما ذكروا.

وقال قوم من العلماء: إنّ المؤثِّرَ مجموع قدرة اللـه تعالى وقدرة العبد، وهذا المذهب وسط بين الجبريَّـةِ والقدريَّـةِ، وهو أقرب إلى الحق، وبه قال أبو إسحاق الأسفرائني[3]؛ لأنّه ذهب إلى أنّ قدرة العبد مؤثِّرَةٌ مُعينٍ؛ أي: تؤثر بمعاونة قدرة اللـه تعالى. وأيضًا ذهب إلى هذا المذهب القاضي أبو بكر؛ لأنَّهُ قال: أصل الفعل من الحركات والسكنات بقدرة اللـه تعالى، وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد، وستعلم بعد ذلك ما هو الحقُّ إنْ شاء اللـه تعالى.

احتجَّت الأشاعرة على نفي تأثير قدرة العبد بالمعقول والمنقول.

أما المعقول فوجوه:

الأول: العبد لا يخلو من أن يتمكن من الفعل والترك أو لا يتمكن، فإن لم يتمكن، لزم عدم تأثير قدرته. وإنْ تمكن، فلا يخلو من أن يتوقف رجحان أحد الطرفين من الفعل والترك على الآخر على مرجِّحٍ، أو لم يتوقف، والثاني باطل، لامتناع رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجحٍ. وإنْ توقف، لم يكن ذلك المرجِّحُ من فعل العبد، وإلا احتاج إلى مرجِّحٍ آخر، وعاد الكلام في ذلك المرجح، وتسلسل. وإذا لم يكن من العبد وجب[4] عند وجوده ذلك الطرف؛ إذ لو أمكن أنْ يوجد وأن لا يوجد مع وجود[5] ذلك المرجِّحُ، فإن لم يتوقف رجحان أحدهما على الآخر على أمرٍ آخر، لزم الرجحان بلا مرجِّحٍ، لأنّه حينئذٍ يكون وقوع أحد طرفي الممكن بلا مرجِّحٍ، وإنْ توقف على أمر آخر، لم يكن المفروض أوّلاً تمام المرجح، وقد فرضناه كذلك، وإذا وجب ذلك الطرف عند وجود ذلك المرجح، لم يكن لقدرة العبد تأثيرٌ أصلاً؛ لوجوب الفعل عند ذلك المرجح، وامتناعه عند عدمه.

ثمَّ اعترضوا على أنفسم، بأنَّ ما ذكرتم يوجب أن لا يكون اللـه تعالى مختارًا؛ إذ يقال: لا يخلو من أن يكون اللـه تعالى متمكنًا من الفعل والترك أو لم يكن، فإنْ لم يكن فذاك، وإن كان متمكنًا فلا بُدَّ وأن يتوقف وقوع أحد الطرفين منه على[6] مرجِّحٍ، كما مَرَّ، وذلك المرجِّحُ لا يجوز أن يكون بفعله، وإلا لزم التسلسل، كما ذكرتم بعينه.

وأجابوا: بأنَّ الفرق ظاهر؛ لأنَّ إرادة العبد التي هي مرجِّحةٌ لفعله محدثةٌ، فافتقرت إلى محدِثٍ غير العبد، دفعًا للتسلسل، وإرادة الباري قديمةٌ، فلا تفتقر إلى محدِثٍ، فلا يلزم التسلسل.

والجواب: أنَّ المرجِّحَ إرادة العبد، وذلك معلوم بالضرورة، وهي وإنْ كانت مستندةً بالآخرة إلى قدرة اللـه تعالى، فإنّها قد تستند إلى

---

(1) [ب: 108/ب].

(2) رواه الحاكم في مستدركه وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، إن صحَّ سماع أبي حازم من ابن عمر، وتابعه الذهبي، والبيهقي في سننه الكبرى، وأبو داود في سننه وعلق عليه الألباني بقوله: حسن، وغيرهم، انظر:
- الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، مرجع سابق، ج1، ص159، حديث رقم 286.
- البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، ج10، ص203، حديث رقم 20658.
- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج2، ص634، حديث رقم 4691.

(3) هو: أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأسفراييني (توفي: 418هـ)، عالم بالفقه والأصول. كان يلقب بركن الدين، =/ =/ قال ابن تغري بردي: وهو أول من لقب من الفقهاء. نشأ في أسفرايين -بين نيسابور وجرجان- ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر. له كتاب «الجامع في أصول الدين» خمس مجلدات، و «رسالة في أصول الفقه». وكان ثقة في رواية الحديث. وله مناظرات مع المعتزلة. مات في نيسابور، ودفن في أسفرايين. انظر ترجمته في:
- الزركلي، الأعلام، ج1، ص61.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج1، ص4.

(4) في ب: «ويجب».

(5) سقط من ب: «وجود».

(6) [أ: 106/أ].

العلم بالمصلحة، والعلم قد يستند إلى الحركات الخياليَّةِ؛ إذ الخيال جُبِلَ متنقلاً[1] من شيء إلى لازمه أو ضدِّهِ ولازم ضدِّهِ ولازم اللازم؛ ليتمكن الإنسان من الآراء والأفكار، فقد تنتهي حركاته إلى تصوُّرِ أشياءٍ باعثةٍ للإرادات، وأصل الإرادة والعلم[2] والخيال، وإن كان بخلق الله تعالى، لكن ذلك لا يقدح في كون الإرادة مرجِّحَةً، لأنَّ سبب السبب لا يُخْرِجُ السبب من كونه سببًا، ولا نزاع في أنَّ الانتهاء إلى الله تعالى ضروريٌّ، وإذا كان العبد متمكنًا من الفعل والترك، لأنَّ المُقَدَّرَ ذلك كانت إرادته مرجِّحةً، كان المؤثر مجموع قدرة العبد وإرادته، ووجوب الفعل بهما لا ينافي كونه مؤثرًا، فيكون الفعل اختياريًا.

الثاني: لو كان العبد مُوجِدًا لأفعاله، لكان عالمًا بتفاصيل أفعاله، لأنَّ الفعل الاختياري مشروط بالعلم به، واللازم باطل، لأنَّا نتحرك مسافةً ولا نشعر بأجزاء تلك الحركة، ولا بعددها وكيفيَّتها من السرعةِ والبطءِ[3] وغير ذلك، ولأنَّ محرِّك الإصبع محرِّكٌ لأجزائها في أحياز المسافة، مع أنَّهُ لا يشعر بعدد أجزائها، ولا بعدد أحيازها وحركاتها.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنَّ العبد لو كان موجدًا لأفعاله، لكان عالمًا بتفاصيلها، لِمَ لا يكفي العلم الإجماليُّ؟ وبتقدير أن نُسَلِّمَ أنَّهُ لا بُدَّ من علم تفصيليٍّ، لكن، لِمَ قلت: إنَّ العلم التفصيليَّ ليس بحاصل، لجواز أنْ نشعر بالتفاصيل، لكن لا[4] نشعر بذلك الشعور، لسرعة زوالها، أو نشعر به، لكن لا يبقى في الذكر[5]؟

الثالث: ظاهر.

الرَّابع: ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب، وما علم عدمه فهو ممتنع، لامتناع الجهل على الله تعالى، والواجب والممتنع غير مقدور، فلا يكون العبد قادرًا على شيءٍ.

والجواب: أنَّ الله تعالى يعلم الأشياء كما تكون، فلو كان شيءٌ بقدرة العبد يعلمه كذلك، فحينئذٍ يكون الواجب وقوع ذلك الشيء بقدرة العبد، فيلزم ثبوت القدرة لا نفيها.

وأيضًا الوجوب والامتناع تابعان للعلم التابع للوقوع، التابع للقُدرة، فيكونان تابعين للقدرة والوجوب، والامتناع بالقدرة لا ينافيانها، وقد مَرَّ مثل ذلك في الصحيفة الرابعة.

وأيضًا دليلهم يوجب أن لا يكون الله تعالى أيضًا قادرًا، وهو باطل.

الخامس: لو أراد الله تعالى وقوع الفعل، وجب، لامتناع خلاف ما أراد الله تعالى، ولو لم يُرِدْ امتنع، لامتناع وقوع الشيء بدون إرادته، فالفعل إمّا واجب أو ممتنع، ولا قدرة على الواجب والممتنع.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنَّه تعالى لو لم يرد، لامتنع، وإنَّما امتنع أن لو أراد عدم الوقوع، ولا يلزم من عدم الإرادة إرادة العدم، لجواز أنْ لا يريد الفعل ولا عدمه، كما يكون لنا بالنِّسبة إلى بعض أفعال الغير، بل يُرِيدُ أن يفعل العبد بإرادته، لأنَّ الله تعالى لمّا أعطاه قدرةً وإرادةً، فأراد أن يفعل[6] بقدرته، وإلا لكان خَلْقُ القدرةِ فيه عبثًا، وذلك كالسيِّدِ بالنِّسبة إلى العبد المأذون، فإنَّهُ لمَّا أذنه، تكون إرادته أن يفعل العبد بإرادته واختياره، ولا يمنعه عن شيء ما دام مأذونًا، وإلا لعُدَّ ذلك سفهًا وعبثًا، نعم، قد يريد الله تعالى من العبد شيئًا، فيَخْلُقُ فيه علمًا أو ظنًّا بمصلحةٍ داعيةٍ إلى ذلك الفعل يحمله على ذلك، ويهيِّئُ له ما لا بُدَّ منه حتى يحصل منه ذلك الفعل، لكنَّ ذلك لا يخرجه عن حدِّ الاختيار، لأنَّهُ فَعَلَهُ باختياره، والباقي ظاهر.

قوله: والجواب بمثل ما مَرَّ، يعني: ما مَرَّ في جواب الحُجَّةِ الأولى أنَّ لقدرة العبد مدخلاً في أفعاله، مع الاستمداد من تأثير قدرة الله تعالى.

---

(1) في ب: «منتقلاً».
(2) كذا في النسختين، والصواب: «العلم».
(3) [ب: 109/أ].
(4) سقط من ب: «لا».
(5) أي: في القلب.
(6) [أ: 106/ب].



وأما المنقول: فقد احتجَّت المعتزلة بقريب من مائة آيةٍ، من عشرة أوجهٍ:

الأولى منها: الآيات التي ذكر اللـه تعالى فيها تخيير العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيئتهم، مثل: قوله تعالى: " فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ "[1]، " اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ "[2]، " اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللـهُ عَمَلَكُم "[3]، " لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ "[4]، " فَمَن شَاء ذَكَرَهُ {55/74} "[5]، " فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا {19/73} "[6]، " فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا "[7]، وقد أنكر اللـه تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه وأضافها إلى اللـه تعالى، فقال: " سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللـهُ مَا أَشْرَكْنَا "[8] وَقَالُوا لَوْ شَاء الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُم "[9].

الثاني: من الآيات ما فيه إضافة الفعل إلى العباد، كقوله تعالى: " فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ "[10]، " إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ "[11]، " ذَلِكَ بِأَنَّ اللـهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ "[12]، " بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا "[13]، " فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ "[14]، " مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ "[15]، " كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ "[16]، وَمَا كَانَ لِيَ "[17] " عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي "[18].

الثالث: ما في القرآن من مدح المؤمنين على الإيمان، وذمِّ الكافرين على الكفر، وَوَعْدِ الثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية، كقوله تعالى: " الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ "[19]، " الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ {28/45} "[20]، " وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى {37/53} أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى {38/53} "[21]، " لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى "[22]، " هَلْ جَزَاء الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ "[23]، " هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ[24] " مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا "[25]، " وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي "[26]، " أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا "[27]، " إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ "[28].

---

(1) الكهف: 29.
(2) فصلت: 40.
(3) التوبة: 105.
(4) المدثر: 37.
(5) المدثر: 55.
(6) المزمل: 19.
(7) النبأ: 39.
(8) الأنعام: 148.
(9) الزخرف: 20.
(10) البقرة: 79.
(11) الأنعام: 116.
(12) الأنفال: 53.
(13) يوسف: 18.
(14) المائدة: 30.
(15) النساء: 123.
(16) الطور: 21.
(17) [ب: 109/ب].
(18) إبراهيم: 22.
(19) غافر: 17.
(20) الجاثية: 28.
(21) النجم: 37 - 38.
(22) طه: 15.
(23) الرحمن: 60.
(24) النمل: 90.
(25) الأنعام: 160.
(26) طه: 124.
(27) البقرة: 86.
(28) آل عمران: 90.



الرابع: الآيات الدّالة على أنَّ أفعال اللـه تعالى منزَّهَةٌ عن أنْ تكون مثل أفعال المخلوقين من التَّفاوت والاختلاف والظلم، أما التَّفاوت فكقوله تعالى: " مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ "[1]، " الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ "[2]، والكفر ليس بحسن، " مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ "[3]، والكفر ليس بحقٍّ، " إِنَّ اللـهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ "[4]، " وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ "[5]، " وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ "[6]، " لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ "[7]، " وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلاً "[8].

الخامس: من الآيات الدّالة على ذمِّ العباد على الكفر والمعاصي، " كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللـهِ "[9]، والإنكار والتوبيخ مع العجز عنه محال، " وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُواْ إِذْ جَاءهُمُ الْهُدَى "[10]، وهو إنكار بلفظ الاستفهام، ومعلوم أنَّ رجلاً لو حَبَسَ آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه، ثمَّ يقول: ما منعك من التصرُّف في حوائجي، كان ذلك منه مستقبحًا، " وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُواْ "[11]، وقوله تعالى لإبليس: " مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ "[12]، وقول موسى لأخيه عليه السلام:" مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا "[13]، وقوله" فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ "[14]، " فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ "[15]، " عَفَا اللـهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ "[16]، " لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللـهُ لَكَ "[17]، وكيف يجوز أنْ يقول: لِمَ يفعل، مع أنّه ما فعله؟ وقوله: " وَلاَ تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ "[18]، " لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللـهِ "[19].

السادس: الآيات التي منها أمر العباد بالأفعال والمسارعة إليها قبل فواتها، كقوله تعالى: " وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ "[20]، " أَجِيبُوا دَاعِيَ اللـهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُم "[21]، " اسْتَجِيبُواْ للهِ وَلِلرَّسُولِ "[22]، " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ "[23]، " فَآمِنُواْ خَيْرًا لَّكُمْ[24] " وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم "[25]، " وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ "[26].

السابع: الآيات التي حثَّ اللـه تعالى فيها على الاستعانة، كقوله تعالى: " إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ "[27]، " فَاسْتَعِذْ بِاللـهِ مِنَ

---

(1) الملك: 3.
(2) السجدة: 7.
(3) الأحقاف: 3.
(4) النساء: 40.
(5) فصلت: 46.
(6) هود: 101.
(7) غافر: 17.
(8) النساء: 49.
(9) البقرة: 28.
(10) الإسراء: 94.
(11) النساء: 39.
(12) ص: 75.
(13) [أ: 107/أ]، والآية طه: 92.
(14) المدثر: 49.
(15) الانشقاق: 20.
(16) التوبة: 43.
(17) التحريم: 1.
(18) البقرة: 42.
(19) آل عمران: 99.
(20) آل عمران: 133.
(21) الأحقاف: 31.
(22) الأنفال: 24.
(23) الحج: 77.
(24) النساء: 170.
(25) الزمر: 55.
(26) الزمر: 54.
(27) الفاتحة: 5.



الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ "[1]، " اسْتَعِينُوا بِاللَّـهِ "[2]، فإذا كان اللـه تعالى خالق الكفر والمعاصي، فكيف يُستعان به؟

الثّامن: الآيات الدّالة على اعتراف الأنبياء عليهم السلام بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم: كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام: "رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا "[3]، وعن يونس عليه السلام: " سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ "[4]، وعن موسى عليه السلام: " رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي "[5]، وقال يعقوب لأولاده: " بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ "[6]، وقال يوسف عليه السلام: " مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي " [7]، وقال وقال نوح عليه السلام: "رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ "[8].

التّاسع: الآيات الدَّالة على اعتراف الكفار والعصاة بأنَّ كفرهم ومعاصيهم كانت منهم، كقوله تعالى: "وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ "[9] إلى قوله: "أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ "[10]، وقوله: "مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ {42/74} قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ {43/74} "[11]،"كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ [12] خَزَنَتُهَا "[13]، إلى قوله: " فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا "[14]، " أُوْلَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ الْكِتَابِ "[15]، " فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ "[16].

العاشر: الآيات التي ذكر اللـه تعالى فيها ما يوجد منهم في الآخرة؛ من التَّحسر على الكفر والمعصية، وطلب الرَّجعة، كقوله تعالى: " وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا "[17]الآية، وكقوله تعالى: " قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ {99/23} لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا "[18]، " وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُؤُوسِهِمْ "[19]، " أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ "[20].

هذا ما ذكروه.

والجوابُ: أنَّ لقدرة العبد مدخلاً في أفعاله، كما نبيِّنُ، فلهذا صحَّ[21] هذه المعاني. وأجاب أهل السنة عن أدلـتهم، بأنَّا وإن نفينا كون العبد موجدًا لأفعال نفسه، لكنا نعترف بكونه فاعلاً لها ومكتسبًا، وذكروا في الكسب طريقين:

فالأوَّل: أنَّ اللـه تعالى أجرى عادته بأن العبد متى صمَّمَ العزم على الطاعة، يخلقها اللـه تعالى فيه، ومتى صمَّمَ على المعصية، يخلقها، وهذا القدر كافٍ في إضافة الفعل إليه، وكونه مخاطبًا من اللـه تعالى، لأنَّهُ حصل الفعل بسبب عزمه.

الثّاني: ذات الفعل الحركات والسكنات وكونه طاعةً ومعصيةً، صفات تحصل لها بسبب صرف الحركات والسكنات في الطاعة والمعصية، وذات الفعل بخلق اللـه تعالى، وكونها طاعةً ومعصيةً بفعل العبد، وبسبب صرفها إليهما، وهذا القَدْرُ كافٍ في صحَّة الأمرِ والنَّهي.

هذا ما ذكروه.

---

(1) النحل: 98.
(2) الأعراف: 128.
(3) الأعراف: 23.
(4) الأنبياء: 87.
(5) القصص: 16.
(6) يوسف: 18.
(7) يوسف: 100.
(8) هود: 47
(9) سبأ: 31.
(10) سبأ: 32.
(11) المدثر: 42 - 43.
(12) [ب: 110/أ].
(13) الملك: 8.
(14) الملك: 9.
(15) الأعراف: 37.
(16) الأعراف: 39.
(17) فاطر: 37.
(18) المؤمنون: 99 - 100.
(19) السجدة: 12.
(20) الزمر: 58.
(21) كذا في النسختين، والصواب: «صحَّت».



وفي هذين الوجهين نظر، لأنَّ العبد إمّا أن يكون مستقلاً[1] بإدخال شيء في الوجود من العدم، وصرف الحركات والسكنات إلى الطاعة والمعصية، أو لم يكن[2]، فإنْ كان فقد انتقض دلائلهم، على أنّه لا تأثير لقدرة العبد أصلاً، لأنَّ دلائلهم دالَّةٌ على انتفاء تأثير قدرته مطلقًا، وإن لم يكن مستقلاً بإدخال شيءٍ أصلاً؛ لم يكن مكتسِبًا، بل يكون الكلُّ بقدرة اللـه وخلقه، وحينئذٍ تعود الإشكالات.

وأجاب الإمام[3] عن المعقول الثاني للمعتزلة -وهو: أنَّهُ لو كان فعل العبد بخلق اللـه تعالى، لما كان العبد متمكنًا من الفعل والترك- بأنَّ غاية ما في الباب أن يكون ذلك تكليف ما لا يطاق، وذلك واقع[4]، وما ذكره ظاهر.

قوله: وأنت تعلم، يعني: جواب الإمام، سهلٌ ولا حاجة إلى التزام مذهب هشام؛ لأنَّا بَيَّنَّا مرارًا أن العلم تابع للمعلوم، فيعلمه اللـه تعالى كما هو، فلو كان الفعل بقدرة العبد يعلمه كذلك، فيحنئذٍ يجب أن يكون بقدرته، لامتناع الجهل على اللـه تعالى.

هذا ما ذكروه في الجبر والقَدَرِ، وهما في طرفي الإفراط والتفريط، والحقُّ بينهما، وتحقيق ذلك مسبوق بتفسير القدرة والإرادة.

قد وُجِدَ للقدرة من كلام المتكلمين تفسيران:

الأول: ما قاله المعتزلة: إنَّها سلامة آلات الفعل من الأعضاء والقُوى. والقدرة بهذا التفسير مختصَّةٌ بالعباد، وتكون قبل الفعل وبعده ومعه، وصالحةٌ للفعل والترك.

الثاني: ما نُقل عن الأشعريِّ: أنَّها الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه. وهي بهذا التفسير لا تكون إلا مع الفعل، لأنَّ الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه، إنَّما تكون عند الفعل فقط، ولا تصلح للضِّدَّين؛ أي: الفعل والترك، لأنَّها بهذا التفسير مخصوصة بالفعل.

وفيه بحث؛ لأنَّ هذا تعريف قدرة الفعل، لا تعريف القدرة مطلقًا، وأيضًا يلزم أن لا يكون العبد مكلفًا بالفعل قبل الفعل؛ لعدم القدرة، فلا يجب عليه الفعل، ويلزم ارتفاع التكاليف بأسرها، إلا أن يلتزم[5] تكليف ما لا يطاق، وتكليف ما لا يطاق باطلٌ بضرورة العقل وكتاب اللـه تعالى وسنة رسوله ﷺ.

هذا ما وُجِدَ من تعريف القدرة.

والتعريف الحسن الشامل؛ أي: للخالق والمخلوق والفعل والترك، أنَّ القدرة: قوةٌ بها يتمكن الحيُّ من الفعل والترك، وهذا موافق للشرع والعقل. وأمّا الإرادة فهي: ميلٌ نفسانيٌّ كما مَرَّ في صحيفة الإرادة.

وإذا عرفت هذا فنقول: ما يصدر عن الإنسان قد يكون بقدرته وإرادته، كمشي الإنسان الصحيح، وقد لا يكون، كحركة المرتعش؛ لأنَّا نعلم يقينًا أنَّ الأوَّل متمكنٌ من الفعل والترك دون الثاني، وهذا ضروريٌّ لا ينكره عاقل، فلا بُدَّ من الاعتراف بهذين القسمين، فثبت أنَّ بعض أفعال الإنسان تكون بقدرته.

ولا شكَّ أنَّ القدرة بالوجوه الثلاثة لا تكون بقدرة العبد وإرادته، لأنَّها متى زالت عنه بمرضٍ أو غيره، لا يتمكن من تحصيلها بنفسه، بل بقدرة اللـه تعالى ومشيئته، بأنْ يخلق في العبد قوةَ التمكن على الفعل والترك.

والإرادة -التي قد عرفت أنَّها ميلٌ نفسانيٌّ- لا بُدَّ وأنْ تكون تابعةً لشعورٍ بمصلحةٍ حقيقيَّةٍ أو ظنيَّة، وأصل الشعور سواء كان لمصلحة أو غيرها أيضًا ليس بقدرة العبد واختياره، بل بخلق اللـه تعالى[6] وإرادته، ولا تأثير لقدرة العبد إلا في حركاته وسكناته وصرفها إلى مآربه وحاجاته، ولا بُدَّ للصرف من الآلات[7] والقوابل، فإنَّ فعل النَّجار لا يتمُّ إلا بحديدٍ وخشبٍ، وفعل الطَّبّاخ لا يكمل إلا بالنّار والحطب، وتلك الآلات وقواها وخواصُّها -كصلابة الحديد، وحرارة النّار- ليست إلا بخلق اللـه تعالى وإرادته، وكذلك القوابل وقابليتها، كقبول الخشب

(1) بمعنى: أن يكون مستقلاً بإيجاد الشيء، من حاشية أ.

(2) [أ: 107/ب].

(3) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص258.

(4) لأن اللـه تعالى عالم بعدم إيمان أبي لهب، وكل ما علم اللـه تعالى عدمه، فهو ممتنع، فيكون إيمان أبي لهب ممتنعًا، مع أن اللـه تعالى أمره بالإيمان، من حاشية أ.

(5) [ب: 110/ب].

(6) [أ: 108/أ].

(7) في ب: «آلات».



للنحت والاحتراق للنار أيضًا بقدرة الله تعالى ومشيئته، وإذا كان[1] قدرة العبد وأصل إرادته وشعوره بخلق الله تعالى وإرادته، وآلاتُ أفعاله وخواصُّها وقبول قوابلها أيضًا بقدرة الله تعالى وإرادته، لاسيَّما أنّا بَيَّنّا احتياج الممكنات في البقاء أيضًا إلى قدرة الله تعالى ومشيئته، فيكون الأثر الصادر عن قدرة العبد وإرادته صادرًا عن قدرة الله تعالى وإرادته، صدور الأثر عن سبب السبب، المفيضِ لوجوده وقوة تأثيره، وما يحتاج إليه في فعله وبقائها، لكن بالنَّظر إلى أن الأثر صدر بتأثير قدرة العبد وعلى وفق إرادته، كان الأثر منه، فبالنَّظر إلى الأول صحَّ إسناده إلى الله تعالى، وبالنَّظر إلى الثاني صحَّ[2] نسبته إلى العبد، فإذن تأثير قدرة الله تعالى واختياره حقٌّ، وتأثير قدرة العبد أيضًا حقٌّ، وقد تمَّ الأثر بهما.

هذا هو طريق الحقِّ في هذا البحث، موافقًا للعقل ومطابقًا للنقل، من كتاب الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، ولما نُقِلَ عن الراسخين في العلم: أنَّه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمرٌ بين أمرين، وقيل هذا القول منقول عن جعفر الصادق رضي الله عنه وأولاده الكرام العظام، وقيل سُمِعَ هذا أيضًا من الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه[3].

فإن قلت: متى كانت القدرة والإرادة والشعور والآلات والقوابل بخلق الله تعالى، والفعل إنَّما يحصل من هذا المجموع، فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل، ومتى لم يثبت فلا، فكيف يمكن إسناد الفعل إلى العبد؟

قلت: لا شكَّ أنَّ أصل القدرة والإرادة والشعور بخلق الله تعالى وإرادته، لكنَّها غير مختصة[4] بطرفٍ واحدٍ من الفعل والترك، حتى يلزم عدم تمكن العبد، بل هي صالحة لكل من الفعل والترك، والعبد يصرفها إلى[5] أحدهما، وبهذا صحَّ إسناد الفعل إليه.

[خاتمة]

خاتمة: اختلفوا في أنَّ الأثر هل يجب عند مجموع القدرة والإرادة الجازمة أم لا؟ فقال قوم: لا، وإلا انقلب القادر موجبًا.

والجواب: أنَّ وجوب الأثر بالقدرة والإرادة لا يُخْرِجُهُ عن كونه بالقدرة والإرادة.

والحقُّ: أنَّه يجب، لأنَّه إذا حصل مع القدرةِ إرادةٌ جازمةٌ مانعةٌ عن الإرادة المخالفة؛ أي: إرادةِ الطرف الآخر؛ إذ المراد بالإرادة الجازمة إرادة الفعل البَتَّةَ، كما يكون الهارب عند تيقُّن هجوم الآفة، والطالبُ عند إشراف فوات المصلحة، ومثل هذه الإرادة يمتنع اجتماعهما مع إرادة الطرف الآخر أصلاً، وحينئذٍ يمتنع أن لا يفعل، وإلا لما كانت الإرادة جازمةً مانعةً.

فإن قلت: لو وجب الفعل، لما تخلَّف، وقد يتخلَّفُ عند طريان المانع.

قلت: لو حصل المانع لما بقي القدرة، كما يكون عند طريان المرض أو الجزم، كما يقع وقت البداء، وحينئذٍ ينتفي المجموع من القدرةِ والإرادةِ الجازمةِ، ودعوى الوجوب عند تحقيق المجموع.

وقال محمودٌ الخوارزميُّ: لا يجب الفعل عند وجود مجموع القدرة[6] والإرادة الجازمة، ولكن يصير أولى.

وقد بَيَّنّا أنَّه يجب.

---

(1) كذا في النسختين، والصواب: «كانت».

(2) كذا في النسختين، والصواب: «صحّت».

(3) أَبُو حَنِيْفَةَ، النُّعْمَانُ بنُ ثَابِتِ بنِ زُوْطَى التَّيْمِيُّ، الكُوْفِيُّ، (توفي: 150هـ)، مَوْلَى بَنِي تَيْمِ اللهِ بنِ ثَعْلَبَةَ. الإِمَامُ، فَقِيْهُ المِلَّةِ، عَالِمُ العِرَاقِ، وُلِدَ: سَنَةَ ثَمَانِيْنَ، فِي حَيَاةِ صِغَارِ الصَّحَابَةِ. أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. له «مسند» في الحديث، جمعه تلاميذه، و«المخارج» في الفقه، صغير، رواه عنه تلميذه أبو يوسف. وتنسب إليه رسالة «الفقه الأكبر». انظر ترجمته في:

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، ص390 - 403.
- الزركلي، الأعلام، ج8، ص36 .
- الحارثي، محمد قاسم عبده. مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين، مكة المكرمة: مطابع الصفا، ط. 1، 1413هـ، 1993م.

(4) كذا في النسختين، والصواب: «مختصة».

(5) [ب: 111/أ].

(6) [أ: 108/ب].



[الصحيفة الثالثة عشرة: في أسماء اللـه تعالى]

قال: «الصحيفة الثالثة عشر[1] ...» إلى آخره.

أقول: الاسم عند النحويين: لفظٌ وُضِعَ لمعنىً مستقلٍّ غير مقترنٍ بأحد الأزمنة الثلاثة. واختلفوا في اشتقاقه فقال الأكثرون: إنَّـهُ مشـتقٌّ من السُّمُوِّ، وهو: الارتفاعُ والعلوُّ؛ إذ يحصل للمسمّى بالاسم علوٌّ ورِفْعَةٌ. وقال آخرون: إنَّهُ مشتقٌّ من السِمَةِ، وهي: مصـدر وَسَـمْتُ الشيءَ؛ أي: جعلت له علامةً، يُقال: له سِمَةٌ؛ أي: علامةٌ، والاسم علامة للمسمّى.

واحتجَّ الأوّلون بأنَّ التَّكسير والتَّصغير يردّان الكلمة إلى أصلها، وقد جُمِعَ الاسم على أسماء، وصُغِّرَ على سُمَيٍّ، وهـذا إنَّما يصـحُّ أن لـو كان أصله بعد الاشتقاق سِمْوًا، ليُجمع على أسماء، ويُصَغَّر على سُمَيٍّ، لأنَّهُ حينئذٍ يصير سِمْوٌ سُمَيْوًا، قُلِبَت الواو ياءً وادغمت، لاجتماع اليـاء والواو، وسبق أحديهما بالسكون، فإنَّ هذا يوجِبُ قلب الواو ياءً والإدغام، فلو كان أصله الاشتقاق من السِمَةِ، لوجب أن يُجمع على أَوْسـامٍ، مثل: أوصافٍ وأوزانٍ، وَصُغِّرَ على وُسَيْمَةٍ مثل وُعَيْدَةٍ؛ لأنَّ السِمَةَ أصلُها وِسْمٌ، فحُذفت الواو وعُوِّضَت بالهاء، كما في أمثالها من الصِّفَةِ الزِّنَـةِ والعِدَة، فإذا جُمِعَ أو صُغِّرَ تُرَدُّ إلى أصلها، وأيضًا لمّا حُذِفَتْ فاءُ الفعل عُوِّضت بالهاء، لا بألف الوصل البتَّةَ، كما في أمثالها.

ثمَّ قالوا: فحينئذٍ جاز أنْ يُقَدَّرَ أن أصله سِمْوٌ بكسر السين وسكون الميم، أو بضم السين وسكون الميم، أو بفتح السـين والمـيم جميعًـا، ليصح جمعه على أفعال، مثل: حملٍ وأحمالٍ، وعضوٍ وأعضاءٍ، وجملٍ وأجمالٍ، هذا هو المشهور من كلامهم.

ولمن ذهب إلى أنَّهُ مشتقٌّ من السِمَةِ أن يعترض عليهم، بأنَّ ما ذكرتم مخالف لقاعدة الاشتقاق من حيث المعنى واللفظ، أمّا المعنـى، فلأنَّ الاسمَ علامةٌ قطعًا، ومعناه هذا فقط، والارتفاعُ والعلوُّ ليس فيهما معنى العلامة، وما ذكرتم أنَّهُ يحصل للمسمّى رِفْعَةٌ، معنى مجـازي، واتفق أهل العلم على أنَّ المعنى المجازيَّ لا يصحُّ الاشتقاق منه. وأمّا من حيث[2] اللفظ؛ فلأنَّ توسيط لفظٍ آخر غير المشتقِّ والمشـتقِّ منـه - على أنَّهُ أصل المشتقِّ، مع التزام إعلالين بدون أصلٍ قياسيٍّ كما في جَاءٍ مثلًا- على خلاف الأصل بخلاف السِـمَةِ، فإنَّهـا العلامـة، وهـي حقيقـة الاسم.

وما ذكرتم من الشبه إنَّما ترد أنْ لو جُعِلَ السِمَةُ بمعنى المصدر؛ لأنّه حينئذٍ يكون أصلها وسْمًا، أما إذا جُعِلَ بمعنى العلامة، فـلا نُسَـلِّمُ أنَّ أصلها وسم، لم لا يجوز أن يكون أصلها سِمْوًا أو سِمْوَةً؟ وأصل الاسم بعد الاشتقاق ما ذكرتم من الوجوه الثلاثة، وهذا أقرب مـمّا ذكـرتم لفظًا ومعنىً.

ثمَّ اختلفوا في الاسم[3]، فقال أكثر أهل السُّنَّةِ: إنّه عين المسمّى، والعبارات التي يُعَبَّرُ بها عن المسمّى تسمياتٌ، وإليه ذهب الأشعري[4] في تفسيره للقرآن، وذكر في كتاب الصفات أنَّ الاسم هو الصفة، وبينهما تناقض.

وقال الباقون: إنَّ الاسم غير المسمّى، والتسمية: وَضْعٌ الاسم لا العبارات.

وههنا يجب تحرير المبحث؛ إذ كثير من الناس ذَهَلوا عنه، حتى ظنّوا أنَّ المراد أنَّ اللفـظ عـين المسـمّى، كـما قـالوا في: زينـبُ طـالقٌ، وجاء زيدٌ، أنَّ المذكور هو الاسم، والمراد المسمّى.

واعلم أن مراد أهل السنة أنَّ مفهوم لفظ ألف سين ميم عَيْن[5] مفهوم المسمَّى، وقال الباقون: إنَّ مفهومه: لفظٌ وُضِعَ لمعنىً مسـتقلٍّ مجرَّدٍ عن الأزمنة الثلاثة.

واحتجَّ أهل السنَّةِ على أن الاسم عين المسمّى بالمنقول والمعقول:

أمّا المنقول: فكقوله تعالى: "مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا "[6]، وهم إنَّما عبدوا الذوات لا العبـارات، وأيضًـا التَّسـمية إنَّمـا

---

(1) كذا في النسختين، والصواب: «عشرة».

(2) [ب: 111/ب].

(3) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص333.

(4) والأشعري صنف كتابًا لتفسير القرآن، وقال فيه: إن الاسم عين المسمى، والعبارات التي يعبر بها عن المسمّى تسميات، من حاشية أ.

(5) [أ: 109/أ].

(6) يوسف: 40.

تكون للذوات[1] لا للعبارات، وكقوله تعالى: "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى {1/87} الَّذِي "[2]، وقوله: "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ "[3] أمرٌ بالتَّسبيح وهو التنزيه، والتنزيه يكون للذات القديم المنزَّهِ عن النَّقائص، لا للعبارة التي هي في حيِّز الحَدَثِ والنُّقصان، وكقوله تعالى: "تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ "[4]، والمتبارك هو الرَّبُّ، وكقوله تعالى: "وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللـهِ عَلَيْهِ "[5]؛ أي: ممّا لم يُذكر اللـه عليه؛ إذ المذكور ذات اللـه تعالى لا العبارة؛ لأنَّ العبارة هي: الذكر لا المذكور.

واعترضوا على هذه الاستدلالات بأنَّ معنى قوله تعالى: " سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ "[6]: اجْعَلْ اسم ربك سُبْحَةً، وهي: ما يُسَبَّحُ به، ويدلُّ عليه قوله تعالى: " فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ "[7]؛ أي: سبِّحْ ربك باسمه، لأنَّ التسبيح إنَّما يكون باسمٍ أو صفةٍ، واسم الرَّبِّ أيضًا المتبارَك، والعبارة أيضًا مذكورة.

وأيضا لو كان اسم الرَّبِّ الرَّبَّ، واسم اللـهِ اللـهَ لما جازت إضافة الاسم إلى الرَّبِّ وإلى اللـه؛ لأنَّ إضافة الشيء إلى نفسه غير جائز، ولئن سَلَّمنا أنَّهُ أُطلق الاسم وأُريد المسمّى، لكن هذا لا يوجب كون أحدهما عين الآخر في سائر المجازات.

وأيضًا جاز أنْ يكون إطلاق الاسم وإرادة المسمّى للتعظيم والتفخيم، لا أنَّهُ هو؛ إذ من جملة صنوف التعظيم والتفخيم أنْ لا يُصَرَّحَ بمن يُرَادَ تعظيمه وتفخيمه، بل يُذْكَرُ ما يتعلق به كالحضرة والجناب، كما يقال: السلام على الحضرة العالية، والسُّدَّةِ السامية، والجناب الرفيع.

وأيضًا جاز أن يكون الاسم زائدًا، كما قال قوم من أهل اللغة: إن الاسم المضاف إلى المسمّى قد يكون زائدًا[8]، وقد جاء في الشعر:

إلى الحول ثمَّ اسم السلام عليكما ... ...[9]

وأمّا المعقول فمن وجهين:

الأول[10]: قد بَيَّنَّا أن الاسم[11] مشتقٌّ من السُّمُوِّ، وهو العلوّ، وهو بهذا المعنى لا يصدق على اللفظ ولا على المسمّى؛ إذ اللفظ الدالُّ على المسمى ليس بعلوٍّ؛ إذ هو ليس بمصدرٍ، والعلوُّ مصدرٌ، ولا المسمّى، فيكون معناه: ذا علوٍّ، وهو إنَّما يكون الذات دون اللفظ.

وأُجيب: بأنَّ هذا قول متناقضٌ، لأنكم قلتم: إنَّهُ مشتقٌّ من السُّمُوِّ، والمشتقُّ إنَّما هو اللفظ دون المسمّى. وأيضًا لم لا يجوز أن يكون معناه ما به العُلُوُّ، إطلاقًا لاسم المسبب على السبب؟ كقوله تعالى: " اللـهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ "[12]، وهذا كثير شائع.

الثاني: يُقال: جاء زيد، والمُراد المسمّى؛ لأنَّ الجائي هو، مع أن المذكور في اللفظ اسمه، فقد ذُكِرَ الاسم وأُريد المسمّى، وكذا قولنا: زينبُ طالقٌ.

وأُجيب: بأنَّ هذا أيضًا متناقضٌ ومخالفٌ لاتّفاق العقلاء، أمّا أنَّهُ متناقض، فلأنكم حينئذٍ سَلَّمتم أنَّ اسمه اللفظ، فالاسم التَّسمية حينئذٍ لا المسمّى. وأمّا أنَّهُ مخالف لاتّفاق العقلاء، فلأنَّهم اتفقوا على أنَّ اللفظ غير المسمى.

---

(1) في ب: «للذّات».
(2) الأعلى: 1.
(3) الواقعة: 74.
(4) الرحمن: 87.
(5) الأنعام: 121.
(6) الأعلى: 1.
(7) الواقعة: 74.
(8) فكذا في قوله تعالى: " سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ "[الأعلى: 1] ، تقديره: سبح ربك، وكذا في باقي الآيات ، من حاشية أ.
(9) مطلع بيت للبيد بن ربيعة العامري شطره: «ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر» انظر الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. 1، 2001م، ج2، ص184.
(10) في ب: «أول».
(11) [ب: 112/أ].
(12) النور: 35.



واحتجَّ من ذهب إلى أن الاسم غير المسمى بالمنقول والمعقول:

أما المنقول: فبقوله تعالى: " وَلِلهِ الْأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا "[(1)]، وبقوله تعالى: " قُلِ ادْعُواْ اللـهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى "[(2)]، وبقوله ﷺ: «إن لله تعالى تسعًا وتسعين اسمًا، من أحصاها دخل الجنـة»[(3)]؛ لأنَّ كل ذلك يدلُّ على تعدُّدِ الاسم، والتعدُّدُ في المسمَّى محالٌ، وبقوله تعالى: " إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى "[(4)]، فقد صرَّح بأنَّ الاسم هو: اللفظ، مع تأكيد " لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا "[(5)]، وبقوله تعالى: " وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ "[(6)].

وباتِّفاق أهل اللغة على أن الاسم هو: اللفظ، كما مَرَّ في صدر هذه الصحيفة. وتقسيم الاسم إلى: المُعْرَبِ، والمبنيِّ، والضمائر، وغيرها. واتِّفاق أهل المنْطق أيضًا على ذلك، كما ذكروا في كتبهم من تعريف الاسم وتقسيمه إلى المترادفةِ والمشتَرَكةِ، وغير ذلك، ولعلَّ جميع العقلاء متَّفقٌ على ذلك سوى هؤلاء القوم.

وأمّا المعقول فبوجوه:

الأوَّل: لو كان الاسم عين المسمَّى، لصحَّ أن يُقال: عبدت اسم اللـه، ورزقني اسم اللـه تعالى، وخلقني اسم اللـه، وأكلت اسم الخبز، وشربت اسم الماء، ورميت اسم الحجر، وهذه ما يُنْسَبُ قائلها إلى الجنون والحماقة، ويصحُّ أن يُقال: سمعت اسم زيدٍ، ولا يصحُّ أن يقال: سمعت نفسه؛ إذ هو غير مسموع، بل هو مُبْصَرٌ، ويصحُّ أن يقال: محوت اسم زيدٍ، دون مسمّاه.

الثاني: لو سئل عن اسم شخصٍ، يقال في جوابه: اللفظ الموضوع له، ولا يشار إلى عينه، وقد يقال: هذا اللفظ اسمه دون ذلك اللفظ.

الثالث: ينصرف وَهْمُ كلِّ أحدٍ عند سماع السؤال عن اسم شيءٍ، أنَّهُ سؤال عن اللفظ الموضوع له بدون اقتران دليل، بل بمجرَّدِ اللفظ، ولا ينصرف وهم أحدٍ إلى عينه، وهذا آية الحقيقة؛ إذ الحقيقة إنَّما تمتاز عن المجاز بسبق الوهم إليها بدون قرينة، دون المجاز.

واستدلّوا أيضًا بوجوه ركيكة مثل: إنَّ الاسم يُسمع بالآذان دون المسمّى، ويوجد الاسم في مواضع دون المسمّى؛ إذ المسمّى لا يجوز إلا في مكان واحد، والاسم قد يتأخر عن المسمّى، والشيءُ لا يتأخر عن نفسه، وقد يقع الاشتباه في الاسم دون المسمّى.

وهذه الحُجَجُ بالحقيقة مصادرات؛ إذ لا يتمُّ شيء منها إلا بعد ثبوت أنَّ الاسم هو اللفظ، ولو ثبت هذا، فما الحاجة إلى ذلك الدَّليل؟

هذا ما وجد من كلام الفريقين[(7)] مع زيادة تحقيقات وتدقيقات.

وقيل: إنَّ هذا النِّزاع لفظيٌّ، لأنَّهم إنْ أرادوا بالاسم: اللَّفظ الدّال على معنى مجرَّدٍ عن الأزمنة -كما هو المشهور عند أهل اللغة والمنطق وأصحاب أصول الفقه- فلا شكَّ أنَّهُ غير المسمّى، وإن أرادوا بالاسم غير ذلك مما يصحُّ أن يكون عين المسمّى، فلا نزاع فيه، والنِّزاع بالحقيقة في أنَّ الاسم هل يصحُّ أن يُراد به ذلك المعنى أم لا؟

ولا خفاء أنَّ قول أهل السنة ههنا مشكلٌ، وإثباته صعبٌ، لكن يمكن فيه وجه حسن، يسهل به التَّفصّي عن مضائق الشُّبَهِ إلى سَعَةِ النَّجاح، وهو أن نقول: المُدَّعى أنَّ الاسم هو عين المسمّى بحسب الشرع، لا بحسب اللغة والعُرف؛ لأنَّه ورد في عدَّةِ مواضع من كلام ربِّ العزَّة إطلاق الاسم وإرادة المسمّى، وهذا دليل على أنَّ الاسم في الشرع هو المسمّى، لأنَّ هذا لو جُرِّدَ النَّظر إليه يغلب على الظنِّ أنَّ الاسم هو المسمّى، ولا معنى للدَّليل سوى هذا، على أنَّ الأصل في الكلام هو الحقيقة.

أما أنَّه ورد في عدَّةِ مواضع فكما مَرَّ من النُّصوص الدّالة على هذا، وبالحقيقة معارَضَات الخصم بالنُّصوص[(8)] الدّالة على تعدُّدِ الاسم -

---

(1) [أ: 109/ب]، والآية الأعراف: 180.

(2) الإسراء: 110.

(3) رواه البخاري ومسلم، انظر:

- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، ج2، ص981، حديث رقم 2585.

- القشيري، صحيح مسلم، ج4، مرجع سابق، ص2062، حديث رقم 2677.

(4) مريم: 7.

(5) مريم: 7.

(6) الصف: 6.

(7) [ب: 112/ب].

(8) [أ: 110/أ].



كما مَرَّ من قوله تعالى: " وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى "[1] وغير ذلك- محقَّقةٌ لما ادَّعينا، وذلك لأنَّ المراد بالأسماء ههنا الصفات، لأنَّ معاني تلك الألفاظ مرادةٌ قطعًا، والأسماء لا يُراعى فيها المعاني، والمراد بالصفات معانيها قطعًا، فقد أُريد بالاسم فيها المسمّى، وهذا مليحٌ.

ولئن سَلَّمنا أنّه ما أُريد المسمّى، لكن ذلك لا يضرنا، لجواز أن يكون الاسم ثمَّة بحسب اللغة لا بحسب الشرع، لأنَّ المستعمل في المعنى الشرعي قد يُستعمل في الشرع في المعنى اللغوي، مثل قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ "[2] فإنَّ الصلاة بحسب الشرع الأركانُ المعنيَّةُ والأذكارُ المخصوصةُ، وقد استعمِل ههنا في المعنى اللغوي، وهو الدُّعاء؛ إذ الصلاة في أصل اللغة الدُّعاء، فعلى الوجه الذي ذكرنا، يصير إطلاق الاسم في القسمين حقيقةً، في الأول حقيقةً شرعيةً، وفي الثاني لغويَّةً، فمن لم يجعل الاسم فيما ذكرنا حقيقة شرعية فقد جعله مجازًا، والمجاز على خلاف الأصل.

فإن قلت: الاشتراك أيضًا على خلاف الأصل.

قلت: سَلَّمنا أنَّهُ كذلك، لكن الحقيقة أولى من المجاز، لأنَّها لا تقتضي ترك الاصطلاح واختلال الفهم، كما يقتضي المجاز، فما ذكرنا أولى.

وأيضًا نُقِلَ عن أبي عبيدة[3] [4]، أنَّ الاسم في بسم الله تعالى عين المسمّى، وإنَّما لم يقل بالله[5]، لئلا يُتوهَّمُ القَسَمُ، هذا غاية تقرير هذا البحث، والله أعلم.

وقال بعضهم متفصِّيًا: إنَّ مرادهم أنَّ الاسم عين مسمّاهُ الذي هو: لفظٌ وُضِعَ لمعنىً مجرَّدٍ، وهذا كلام لا طائل به، على أنَّ دلائلهم ودعاويهم دالة على خلاف ذلك[6].

وإذا عُرِفَ ذلك فنقول: اسم الشيء إمّا أنْ يدلَّ على حقيقته؛ أي: يكون موضوعًا لها، أو على جزئه، أو على صفته، أو على مركَّبٍ من الجزء الصِّفة. الأول: كالحرارة والبرودة، الثاني: كالحائط للمُحَوَّطِ من الأراضي والمَدَرَةُ للقرية، الثالث: كالأبيض والأسود، الرابع: كالجوهر الفرد، فإنَّ الجوهر جزؤه، والفرد وصفه.

والثاني والرابع لا يجوز في حقِّ الله تعالى، لامتناع التَّركُّبِ.

والأول والثالث جائز، أمّا الأول: فمثل لفظ الله تعالى على الأصحِّ، فإنَّ المختار أنَّهُ اسم موضوعٌ كأسماء الأعلام، لا اشتقاق له. وقال قوم: إنَّهُ اسم صفةٍ؛ لأنَّه مشتقٌّ من لاهَ: احتجب، وقيل: مشتقٌّ من أَلَهَ كعَبَدَ وزنًا[7] ومعنىً وتصرُّفًا، وقيل: مشتقٌّ من وَلِهَ كَدَلِهَ وزنًا ومعنىً وتصرُّفًا، تحيَّر ودَهَشَ لتحيُّرِ الناظرين في عظمته تعالى وجلاله.

والثالث: كالقادر والعالم والأول، وهو اسم الذّات، لا يجوز أن يكون[8] مشتقًّا من صفةٍ قائمةٍ بذات الله تعالى، وإلا لكان اسم الصفة لا اسمَ الذّات، وإنَّما قلنا من صفةٍ قائمة بالذات؛ إذ جاز أن يكون مشتقًّا من غير ذلك؛ إذ هذا لا يضرُّ العَلَمِيَّةَ كما يُسمّى الأبيض الروميُّ بالأسود.

---

(1) الأعراف: 180.

(2) الأحزاب: 56.

(3) كذا في النسختين والصواب: أبو عبيد.

(4) هو: أبو عبيد، القاسم بن سلام الهروي الأزدي الخزاعي، بالولاء، الخراساني البغدادي، (توفي: 224هـ)، من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه.من أهل هراه. قال عبد الله بن طاهر: «علماء الإسلام أربعة: عبد الله بن عباس في زمانه، والشعبي في زمانه، والقاسم بن معن في زمانه، والقاسم بن سلام في زمانه». وقال الجاحظ: «لم يكتب الناس أصح من كتبه، ولا أكثر فائدة». ومن كتبه «الغريب المصنف» في غريب الحديث، ألفه في نحو أربعين سنة، و«الطهور» في الحديث، و«الأجناس من كلام العرب»، و«فضائل القرآن»، و«المقصور والممدود» في القراءات، و«الأموال»، و«الإيمان ومعالمه وسننه واستكماله ودرجاته»، وغيرها، انظر ترجمته في:

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج10، ص490 - 509.

- الزركلي، الأعلام، ج5، ص176 .

- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج4، ص60 - 63.

(5) في ب: «باسم الله».

(6) لأنه إن كان المراد بالاسم: اللفظ الدال على معنى مجرد عن الأزمنة، كما هو المشهور عند أهل اللغة والمنطق وأصحاب أصول الفقه، فلا شكَّ أنه غير المسمى ، من حاشية أ.

(7) [ب: 113/أ].

(8) سقط من ب: «يكون».



ولما كانت الإضافات بالنسبة إلى الأشياء والسلوب بسيطةً ومركبةً غير متناهيةٍ، جاز تحقُّقُ أسماءٍ متباينةٍ لا نهاية لها، فمن كان عالمًا بتفاصيل مخلوقات الله تعالى وحِكَمِهِ ولطائف صُنْعِهِ، يلوح له أسماء الله العظام.

ويجوز إطلاق المضمرات على الله تعالى؛ لقوله تعالى: " لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ "[1]، وقوله تعالى: " إِيَّاكَ نَعْبُدُ "[2]، والمبهمات مثل: ما ومن وأين وحيث، كقوله تعالى[3]: " وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ "[4]، وقوله تعالى: " تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ "[5]، وقوله تعالى: " وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ "[6].

[خاتمة]

خاتمة: اختلفوا في أن أسماء الله تعالى هل هي بالاصطلاح والقياس، أو بالتَّوقيف الشرعي.

فقال معتزلة البصرة: إنَّها مأخوذة من الاصطلاح والقياس، وتابعهم الباقون، والاصطلاح: أنْ يُوضع لله تعالى اسمٌ، كما وضعوا في الفارسيَّةِ (خُداي)، وبالتركي (تَنْكري)، وفي الهندية (كَرْتار). والقياس: أن يعتبر في الاسمِ اسمٌ آخر، كما يقال: إنَّه تعالى كريم، فجاز أن يُقال: سَخِيٌّ، وصحَّ فَتَّاحٌ فصحَّ غَلَّاقٌ.

وأجمع أهل السنَّةِ على أنَّها مأخوذة من التوقيف الشرعي، إمَّا بالكتاب أو السنَّةِ المتواترة أو المشهورة أو الإجماع، ولا يجوز بدون ذلك، لأنَّ الله تعالى موصوف بأسماء لا يوصف بما في معناها؛ إذ يقال: له جَوَادٌ وعالم، ولا يقال: سخيٌّ وفاضلٌ، ويقال: رحيمٌ، ولا يقال: شفيقٌ، وقد يوصف بأفعالٍ ولا يوصف بما يُشتقُّ منها، كقولهم[7]: " وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا "[8]، ولا يوصف باسم السَّاقي.

وللخصم أن يقول: إنْ سَلَّمنا أنَّهُ ما أُطلِقَ عليه تعالى سخيٌّ وفاضلٌ وشفيقٌ، فلا نُسَلِّمُ عدم جوازه، لأنَّ عدم القول لا يدلُّ على عدم جوازه، لأنَّ الشيء قد لا يكون واقعًا دائمًا، ومع هذا يصحُّ وجوده، وإنَّما لا يُطلق اسم السَّاقي رعايةً للتعظيم، لأنَّ اسم السَّاقي شاعَ في الخدم والعبيد.

والحقُّ: أنَّ وضع الاسم لله تعالى في أوَّل وضع اللغة -أيَّةُ لغة كانت- جائزة، إنْ قلنا بعدم التوقيف، لضرورة التكلُّم، وأمَّا بعد ذلك فلا يجوز، لأنَّهُ نوع من التَّصرُّف والتَّعدِّي بلا ضرورة، مع احتمال تضمُّنِ ذلك الاسم ما لا يليق بعظمة الله تعالى[9].

---

(1) البقرة: 116.
(2) الفاتحة: 5.
(3) [أ: 110/ب].
(4) الكافرون: 3.
(5) طه: 4.
(6) الحديد: 4.
(7) كذا في النسختين، والصواب: «كقوله تعالى».
(8) الإنسان: 21.
(9) سقط من ب الفقرة كاملة.



[الصحيفة الرابعة عشرة: في حدوث العالم]

قال: «الصحيفة الرابعة عشر[1]: في حدوث العالم ...» إلى آخره.

أقول: اختلف[2] الأمم في حدوث العالم.

والعالَمُ عند المتكلمين: كلُّ موجودٍ سوى اللـه تعالى، واتَّفقوا على حدوث العالم، ولمّا كان الممكن عندهم منحصرًا في الأجسام وأجزائها، التي هي جواهر الفردة وأعراضها، خلافًا للفلاسفة، فإنَّهم أثبتوا العقول والنُّفوس المجرَّدة عن المادة والهيولى.

اكتفوا؛ أي: اكتفى المتكلمون في بيان حدوث العالم، على بيان حدوث الأجسام، فإنَّ دلائلهم على حدوث الأجسام دالَّةٌ على حدوث الجواهر الفردة، ويلزم منه حدوث الأعراض أيضًا، لامتناع حدوث الأجسام والجواهر الفردة مع قِدَمِ الأعراض.

واختلفوا[3] أهل العالم في حدوث الأجسام على أربعة مذاهب[4]:

الأول: أنَّها حادثة بذواتها وصفاتها، وهو قول المِلِّيِّينَ من المسلمين واليهود والنَّصارى والمجوس.

الثاني: الأفلاكُ وأعراضُها الثَّابتة، كأشكالها وشفيفها وطباعها وخواصِّها وهيولي العناصر؛ أي: الجسم[5] الموجود في جوف فلك القمر، الذي يَخْلَعُ صورة من صورة العناصر ويلبس أخرى، بالكون والفساد، لأنَّ مذهبهم أنَّ في جوف الفلك جسمًا واحدًا بعينه، صار بعضه نارًا وبعضه هواءً وبعضه ماءً وبعضه ترابًا، ويصير كلٌّ منها آخر بالكون والفساد.

قوله: قديمةٌ بشخصها؛ أي: هي أشياء معيَّنَةٌ موجودة بأعيانها من الأزل إلى الأبد.

قالوا: حركات الأفلاك، وجسميَّةُ العناصر؛ أي: صورها الجسميَّةُ قديمةٌ بنوعها؛ أي: أشخاصها حادثة، لكن نوع تلك الأشخاص قديمة[6]، فتكون حركاتها أزليةً، وكلُّ جزءٍ من الحركة حادث.

قوله: وأوضاع الأفلاك، وهي: الهيئات الحاصلة للأفلاك بسبب حركاتها؛ إذ في كل حالة يعرض للفلك وضعٌ، وهو أنَّ درجة من الدرجات طالعةٌ وأخرى غاربةٌ، وكلُّ كوكب في موضع بالنِّسبة إلى ذلك الطالع وبالقياس إلى كوكبٍ آخر، وبعضها فوق الأرض وبعضها تحتها، وكل وضع للفلك يكون مخالفًا لوضع[7] آخر منه بالحقيقة، إلا نادرًا، لكن يشترك الجميع في كونها وضعًا فلكيًّا، وهو المعنى الجنسيُّ، وعندهم أنَّ كلَّ وضعٍ يتقدَّمه وضعٌ آخر، إلى الأزل، فتكون الأوضاع قديمة بجنسها، والصور النَّوعية للعناصر متخالفة بالحقيقة؛ لأنَّ صورة الماء -مثلاً- تخالف صورة النار بالحقيقة؛ لتباين خواصهما، لكن جميع الصور تشترك في كونها صورةً نوعيَّةً للعناصر، وعندهم أنَّ كلَّ صورةٍ تقدَّمته صورةٌ أخرى إلى الأزل، فتكون الصور النَّوعيَّة للعناصر قديمة بجنسها، وهذا هو مذهب أرسطو، وأتباعه: كأبي علي ابن سينا وغيره.

قوله: الأجسامُ قديمةٌ بذواتها؛ أي: ذوات الأجسام قديمةٌ، وهذا يحتمل معنيين: أحدهما أن تكون نفس الأجسام قديمة، والثاني أن يكون ما حصل منه الأجسامُ قديمًا، وسمّاه ذات الجسم، لحصوله منه، فقوم جعل ذلك القديم نفس الأجسام، وقوم ما حصل منه الأجسام.

والحرَّانيّون زعموا أن أصل العالم خمسة، وهي قديمة: الباري؛ لكونه واجبًا، والنَّفس؛ لكونها مجرَّدةً، والمجرَّد لو حدث لزم كونه ماديًّا، لكون الحادث مسبوقًا بالمادَّةِ، والهيولى كذلك، لأنَّ حدوثها يوجب سبق هيولى أخرى وتسلسل، والزَّمان، وهو أيضًا قديم؛ لأنَّ عدمه يوجب وجوده، لأنه لو سبق عليه العدم يكون قبل وجوده، والقبليَّةُ ههنا لا تكون هناك إلا بالزَّمان، فيلزم وجود الزَّمان على تقدير عدمه، والفضاء -وهو: حيِّزُ العالم- أيضًا قديم، لأنَّ انتفاءه غير معقول.

---

(1) كذا في النسختين، والصواب: «عشرة».

(2) كذا في النسختين، والصواب: «اختلفت».

(3) كذا في النسختين، والصواب: «واختلف».

(4) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، 244.

(5) [ب: 113/ب].

(6) [أ: 111/أ].

(7) في ب: «لموضع».



وقال فيثاغورس(1) وأصحابه: المبادئ، هي: الأعداد المتولدة عن الوحدات، قالوا: لأنَّ قوام المركَّبات بالبسائط، وهي أمور كلها واحد في نفسه، وإلا لما كانت بسيطة، وحينئذٍ يلزم أن لا يكون لتلك الأمور ماهياتٌ سوى كونها وحدات، وإلا لكانت مركَّبةً، لأنَّ هناك تلك الماهيَّةِ مع تلك الوحدة، وكلامنا ليس في المركبات، بل في مبادئها، وتلك الوحدات لا بُدَّ وأن تكون مستقلة بذواتها، وإلا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير مقدَّمًا عليها، وكلامنا في المبادئ(2) المطلقة(3)، هذا خلف، فإذن الوحدات أمور قائمة بأنفسها، ثمَّ هذه الوحدات المجرَّدة قد عرضت لها أوضاع، فصارت(4) نقطًا، واجتمعت النقاط فحصلت الخطوط، وحصل من اجتماع الخطوط السطوح، وحصل من اجتماع السطوح الأجسام، فظهر أنَّ مبدأ الأجسام الوحدات.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنَّ الماهيَّةَ مع الوحدة تكون مركَّبةً، لِمَ لا يجوز أن تكون الوحدة عرضًا لها؟ وأيضًا عروض الوضع للمجرَّد غير معقول.

والرابع: مذهب جالينوس(5): وهو التوقف في هذه الأقسام، وهو بالحقيقة أعقل منهم.

وأمَّا كون الأجسام(6) قديمةَ الصفاتِ محدثةَ الذواتِ، وغيره من الأقسام الآتية بالنِّسبةِ إلى بعض الأجسام والأعراض، كما يكون بعض الأفلاك قديمًا وبعضها حادثًا، وكذلك بالنِّسبةِ إلى بعض العناصر، أو تكون بعض الحركات قديمةً بنوعها وبعضها حادثة بنوعها، إلى غير ذلك، فممَّا لم يُسْمَعُ من أحد من العقلاء.

استدلَّ المتكلمون على حدوث الأجسام بوجوه:

الأوَّل: لو كانت الأجسام أزليَّةً، لكانت في الأزل إمَّا متحركةً أو ساكنةً؛ لأنَّها في الأزل إن لم تبق في حيِّزٍ واحدٍ فهي متحركة، وإن بقيت فهي ساكنة.

ولقائلٍ أن يقول: إنْ أردتم بالأزل حينًا معيَّنًا فذلك باطل، لأنَّ الأزل إنَّما يقال لأزمنةٍ مُحقَّقةٍ أو مقدَّرةٍ متسابقةٍ إلى غير النِّهاية بالاتفاق، وإنْ أردتم ما ذكرنا من الأزمنة المتسابقة إلى غير النهاية فهو كذلك، وحينئذٍ يكون معنى كون الحركة أزليَّةً: أنْ تكون الحركة ثابتةً للجسم في الأزمنةِ المتسابقةِ إلى غير النِّهاية، أو السكون كذلك، وحينئذٍ يلزم قسمٌ آخر، وهو أن يكون في بعض الأزمنة متحركة وفي بعضها ساكنة(7)، وعلى هذا إلى غير النهاية.

واستدلُّوا على بطلان كون الحركة أزليَّةً بوجوه:

الأوَّل: ماهية الحركة من حيث تقتضي المسبوقيةَ بالغير، لأنَّ الحركة هي: الانتقال من حالة إلى أخرى، فتكون مسبوقة بالحالة الأولى، وماهيةُ الأزلِ تنفي المسبوقيَّةَ بالغير، فيمتنع كون الحركة أزليةً.

وفيه نظر؛ لأنَّ ماهية الحركة إنَّما توجد في الخارج(8) في ضمن الجزئيات، وكونها مسبوقةً بالغير لا يُنافي كون جزئياتها متسابقة إلى غير النِّهاية، لأنَّها على هذا التقدير لا تخرج عن كونها مسبوقةً بالغير، بل تكون مسبوقةً دائمًا، وإنَّما يُنافي أن يكون شيءٌ من الحركات الموجودة

---

(1) هو: فيثاغورس بن منسارخس، حكيم إغريقي أيوني، ولد بساموس حوالي 570 ق.م، خرج منها فارًا لطغيان حاكمها، ولجأ إلى قروطنا بإيطاليا، وأسس بها فرقة دينية سياسية فلسفية سيطرت على المدينة، كان في زمن سليمان ﷺ وقد أخذ الحكمة من معدن النبوة، انظر ترجمته في:
- الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج2 ص385 - 399.
- بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج2، ص228 - 232.
- الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ج2، ص1053 - 1055.

(2) وهي: التي تكون مبادئًا بالنسبة إلى جميع الأشياء، لا بالنسبة إلى بعضها دون بعض، وإلا تكون مبادئًا مقيدة ، من حاشية أ.

(3) والمبادئ المقيدة هي: الأعداد المتولدة من الوحدات، فالمبادئ المقيدة لا تكون مبادئًا بالنسبة إلى غير الوحدات، فهي غير مبادئ ، من حاشية أ.

(4) [ب: 114/أ].

(5) هو: كلوديوس جالينوس، الحكيم الفليسوف الطبيعي اليوناني، (توفي: 199م)، من أهل مدينة فرغاموس من أرض اليونانيين، إمام الأطباء في عصره، ورئيس الطبيعيين في وقته، ومؤلف الكتب الجليلة في صناعة الطب وغيرها من علم الطبيعة وعلم البرهان، وَقَدْ ضم جالينوس أسماء تآليفه فهرستاً يشتمل عَلَى عدة أوراق، منها: «منهج الطب»، و«فن الطب»، و«التاريخ الفلسفي»، و«منافع أعضاء الجسم البشري»، وغيرها، للمزيد أنظر:
- الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ج1، ص444.
- القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مرجع سابق، ص55.

(6) [أ: 111/ب].

(7) فحينئذٍ يكون الحصر باطلاً، وهو قوله: إما متحركة أو ساكنة، من حاشية أ.

(8) لأن جميع الكليات لا توجد في الخارج إلا في ضمن الجزئيات، من حاشية أ.



المُعيَّنَةِ أزليَّةً، وليس المراد بأزليَّةِ الحركة سوى أن تترتب جزئياتها على التسابق إلى غير النهاية.

الثاني: الحركات التي تحدث في العالم، موقوفة على مضيِّ الحركات الماضية ضرورةً، فما لم تنقضِ الحركات الماضية، امتنع حصول تلك الحركات، لكن انقضاء الحركات الماضية محال، لامتناع انقضاء ما لا نهاية له، والموقوف على المحال محال، فيجب امتناع حدوث الحركات، وهذا باطل حسًّا وعقلاً.

وقال في الإشارات[1]: إنَّ هذا التوقُّف -أي: توقُّفُ الحركة فيما لا يزال على مضي الحركات الماضية- توقفٌ وهميٌّ؛ إذ لو كان حقيقيًّا، لوجب أن يصدق في وقت من الأوقات أنّها موقوفة على انقضاء الحركات الماضية، لكنَّهُ غير صادق في شيء من الأوقات أصلاً، وذلك لأنَّ أيَّ وقتٍ فُرِضَ من الأوقات، يكون بين ذلك الوقت وتلك الحركة فيما لا يزال أعدادٌ متناهيةٌ من الحركات الماضية السابقة على تلك الحركة، ولا يصدق في تلك الحالة إلا أنّها موقوفة على ذلك المقدار المتناهي؛ إذ لا يتوقف وجودها في ذلك الوقت إلا على مُضِيِّ ذلك المقدار المتناهي فقط، فحينئذٍ لا يصدق في شيء من[2] الأوقات أنّها متوقفة على مضيِّ الحركات الغير المتناهيَةِ، فحينئذٍ تكون دائمًا غنيةً عنها.

وفيه نظر؛ إذ التوقف ضروريٌّ، وتحقُّقُ الموقوف عليه لا يخرجه عن كونه موقوفًا عليه؛ إذ الكل لا يستغني عن جزئه المتحقِّقِ، ففي كل زمان يصدق أنّها متوقفةٌ على انقضاء الكلِّ.

بل الجواب: أنّه سَلّمنا توقفها على انقضاء تلك الحركات الغير المتناهية، لكن لا نُسَلِّمُ امتناع انقضائها من طرف ما لا يزال؛ لأنَّ انقضاء ما لا يتناهي[3] إنَّما يمتنع من الجهة الغير المتناهي، ولو توقف شيء على انقضاء تلك الجهة يمتنع تحقُّقَهُ، أما لو توقف على انقضاء الجهة الأخرى فلا.

قوله: وإنَّما يلزم أن لو لزم من ذلك الانقطاع الجزئيات المتسابقة؛ إذ الجزئيات المتسابقة إلى غير النهاية، تكون عدماتها أزليَّةً، مع تحقق نفس الحركة أزلاً[4].

قوله: وفيه نظر؛ إذ لا يلزم بتقدير أن لا يكون شيء من جزئيات الحركة في الأزل عدم الحركة من حيث هي؛ لجواز ترتُّب جزئياتها على التسابق، إذ المراد بأزليَّةِ الحركة هذا.

الخامس: لا يخلو من أن يكون كلُّ جزئي[5] من جزئيات الحركة مسبوقًا بالغير أو لا، فإن لم يكن، يكون بعضها غير مسبوق، فيكون هو أوَّل الحركات، ويلزم حدوثه كما مَرَّ في الرابع. وإن كان كلُّ جزئيٍّ مسبوقًا، فيكون الجميع مسبوقًا بالغير؛ إذ لو لم يكن كذلك، يلزم أن يكون البعض غير مسبوق، والتَّقدير أنَّ كلَّ جزئيٍّ مسبوق، هذا خلف. وإذا ثبت أنَّ الجميع مسبوق بالغير، فذلك الغير لا يجوز أن يكون جزئيًّا من جزئيات الحركة، وإلا لما كان المأخوذ مجموعًا، بل بعضه، فلا يكون المجموع مسبوقًا بالغير، هذا خلف. وإذا كان المجموع مسبوقًا بغير حركة، كان حادثًا.

وفيه نظر، لأنّه إنْ أراد بالجميع كل واحد واحد، فلا شكَّ أنَّهُ مسبوق، لكن لا نُسَلِّمُ أنَّ ذلك الغير غير الحركة، وإنْ أراد بالجميع المجموع من حيث هو المجموع -أي: جملةً- فلا نُسَلِّمُ أنَّهُ مسبوق بالغير.

قوله: لو لم يكن مسبوقًا بالغير، لكان البعض غير مسبوق بالغير، هذا خلف.

قلنا: لا نُسَلِّمُ حينئذٍ لزوم كون البعض غير مسبوق، لأنَّ القضية حينئذٍ تكون شخصيَّةً، لأنَّ المجموع من حيث هو جملة شيءٌ واحدٌ، وموضوع الشخصيَّةِ في النقيضين ينبغي أنْ يكون شيئًا واحدًا، كقولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب، فحينئذٍ يكون نقيضه قولنا: ليس المجموع مسبوقًا بالغير، فلا نُسَلِّمُ أنه خلف، بل هو عين النِّزاع.

السادس: كلما تحرك زُحَلٌ دورة، تحرك[6] الشمس ثلاثين، فعدد دورات زُحَلٍ أقل من عدد دورات الشمس، والأقل من غيره متناهٍ؛ لما

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج3، ص127.

(2) [ب: 114/ب].

(3) [أ: 112/أ].

(4) أي: لو ثبت أن عدمها أزلي، يعني: لو ثبت أن عدم الحركة من حيث هي أزلي، كما ثبت في جزئياتها، لزم حدوثها، لكن ذلك عين النزاع، من حاشية أ.

(5) كذا في النسختين، والأوجه: «جزء».

(6) كذا في النسختين، والصواب: «تحركت».



مَرَّ في الحُجَّةِ التطبيقيَّةِ، ولأنَّ الأقلَّ محاطٌ بالأكثر، فيكون متناهيًا، فيلزم أن يكون عدد دورات زحلٍ متناهيًا، وعدد دورات الشمس زائد على عدد دورات زحل بقدرٍ متناهٍ، وهو تسعٌ وعشرون مرَّةً، فيكون أيضًا متناهيًا، فعدد كل منهما متناهٍ[1].

واعترضوا على هذا، بأنَّ تضعيف الواحد إلى غير النهاية، أقلُّ من تضعيف الاثنين أيضًا إلى غير النهاية، مع كونهما غير متناهين.

وفيه نظر؛ لأنَّه إنَّما يكون أقل أن لو[2] كان عدد مرّات تضعيف الواحد مساويًا لعدد مرات تضعيف الاثنين أو أقل، وذلك غير معلوم بعد صيرورتهما غير متناهيين، ولأنَّ النَّقض بالمحقَّقِ لا بالمقدَّر، وتحقيق هذه الحُجَّةُ قد سبق في البرهان التطبيقي.

وأما الثاني: وهو: كون الأجسام في الأزل ساكنة، فأيضًا باطل، لأنَّ السكون وجودي، فلو كان[3] أزليًّا، يمتنع زواله، واللازم باطل، وإنَّما قُيِّدَ بالوجوديِّ؛ لأنَّ العدميَّ جاز زواله له وإلا لما وُجِدَ شيء من الحوادث، لأنَّ عدمات الحوادث أزليةٌ، فلو امتنع زوالها امتنع وجود الحوادث، وإنَّما قلنا: إنَّ السكون وجودي، لأنَّه قسم من أقسام الكون، كما مَرَّ في صدر الكتاب.

والكون وجوديٌّ ضرورةً وبالاتفاق[4] أيضًا، أما الملازمة، وهي: كون السكون ممتنعَ الزوال على تقدير كونه أزليًّا، فلأنَّ الموجود إذا كان قديمًا، فإن كان واجبًا يمتنع عدمه ضرورة، وإن كان ممكنًا لا بُدَّ وأنْ يكون عن واجب، وإلا يلزم التسلسل، وينبغي أن يكون ذلك الواجب مُوجبًا، لأنَّ فعل المختار حادثٌ كما مَرَّ، فتأثير ذلك الواجب الموجِبِ فيه إنْ لم يتوقف على شرط، يكون سببًا تامًّا له، فيكون ذلك الموجود دائمًا بدوامه، وإن توقف على شرط فإن كان ذلك الشرط واجبًا، لزم دوام الأثر، لكون السبب والشرط واجبين، وإن كان ممكنًا، فلا بُدَّ وأن يكون عن واجب، فتأثير الواجب فيه إنْ لم يتوقف على شرط لزم دوامه، وإذا دام الشرط والسبب دائمٌ، فيلزم دوام الأثر؛ إذ لا يكون ذلك الشرط مختارًا، وإلا لما كان الأثر قديمًا كما عُرِفَ، وإن توقف، عاد الكلام فيه في أنَّه واجب أو ممكن، وعلى تقدير أن يكون ممكنًا، فتأثير الواجب فيه هل يتوقف على شرط أو لا؟ ويلزم إما التسلسل أو دوام الأثر، والتسلسل باطل، فتعين دوام الأثر، فثبت أن السكون لو كان أزليًّا، لامتنع زواله فيما لا يزال، لكن نرى أنَّ السكنات قد تزول، فامتنع كونها أزلية.

وفيه بحث؛ لجواز أن يكون الشرط عدم شيءٍ، فإذا ارتفع لطريان وجود ذلك الشيء فيما لا يزال، زال القديم.

البرهان الثاني: كلُّ جسمٍ متناهي القدر، وكل متناهي القدر حادث، يلزم أنَّ كلَّ جسمٍ حادثٌ، أما الأول: وهو: أنَّ كلَّ جسمٍ متناهي القدر، فقد مَرَّ في قسم المبادئ أن الأبعاد متناهية. وأمَّا أن كل متناهي القدر حادث، فلأنَّ كل متناهي القدر يجوز عقلاً كونه أزيد وأنقص، فاختصاصه بذلك القدر دون الأزيد والأنقص لا بُدَّ وأن يكون لمرجِّحٍ، وذلك المرجِّحُ لا يكون موجبًا، لأنَّ نسبة الموجب إلى ذلك القدر وإلى الأزيد والأنقص واحدة، فيكون مختارًا، وفعل المختار حادث.

وفيه بحث؛ لجواز أن لا يقبل الجسم[5] من المقدار إلا ذلك، لا أزيد ولا أنقص، إما بحسب نوعه -كما يكون لسائر الأنواع من الإنسان والفرس والبَقِّ والفيل؛ إذ لكل نوع منها مقدارٌ معيَّنٌ لا يزيد ولا ينقص منه إلا بسبب العوارض من الوالدين والمادة والتَّغذي؛ إذ البَقُّ لا يصير بمقدار الفيل، ولا بالعكس- أو بحسب شخصه؛ إذ لكل شخص من أشخاص الأنواع مقدارٌ بحسب مادته واغتذاء بدنه، فحينئذٍ تتغير نسبة الموجب إلى المقادير، فجاز أن يقتضي شيئًا منها دون الباقية.

قوله في البرهان الثالث: إنَّ التأثير إنَّما يكون في آنِ الوجود؛ أي: التأثير التامُّ الذي لا يتخلَّفُ عنه الأثر البتَّةَ لا بُدَّ وأن يكون في آن الوجود، وإلا لزم تخلف الأثر عن السبب التامِّ؛ لأنَّه حينئذٍ قد وُجِدَ السبب التامُّ، فلو لم يوجد المسبب في ذلك الآن بل بعده، لزم في ذلك الآن وجود السبب التامِّ بدون المسبب[6].

قال: «واحتجَّ القائلون ...» إلى آخره.

(1) وكل ما كان متناه لا يصلح أن يكون أزليًّا، لأن الأزلي لا يكون منتهيًا، وإلا يلزم الحدوث، من حاشية أ.

(2) سقط من أ: «لو».

(3) [ب: 115/أ].

(4) [أ: 112/ب]

(5) أي: أن لا يكون في الجسم القابلية للأزيد والأنقص، إما بحسب ... إلخ، من حاشية أ.

(6) [ب: 115/ب].



أقول: احتجَّ من ذهب إلى قِدَمِ الأجسام وهم: الفلاسفة، والدَّهرية، بوجوه:

الأوَّل: العالمُ مستندٌ إلى اللـه تعالى ضرورةً؛ لامتناع التَّسلسل، فحينئذٍ لا يخلو من أن يكون جميع ما لا بُدَّ له في المؤثريَّةِ من الشرائط وغيرها في العالم حاصلاً في الأزل أو لم يكن، والثاني[1] باطل: فتعيَّنَ الأول، وإنَّما قيل: الثاني وهو: كون الجميع غير حاصلٍ باطلٌ، لأنَّ الجميع لو لم يكن حاصلاً في الأزل، لكان بعضه حادثًا ضرورةً، فحدوث ذلك البعض عن الواجب إمّا أنْ يتوقف على مرجِّحٍ أو لا يتوقف، فإنْ لم يتوقف ترجَّحَ أحد طرفي الممكن لا لمرجحٍ، وذلك محال، وإن توقف حدوثه على مرجِّحٍ، فذلك المرجِّحُ لا يجوز أن يكون قديمًا، وإلا لكان كل ما لا بُدَّ له قديمًا، والتقدير بخلافه، فحينئذٍ يكون حادثًا، وعاد الكلام في أنَّهُ يتوقَّفُ على مرجِّحٍ حادثٍ، وعلى هذا فيلزم الدَّور أو التَّسلسل، فعُلِمَ أنَّ جميع ما لا بُدَّ منه لو لم يكن حاصلاً في الأزل، يلزم المحال، فتعيَّنَ أنَّ الجميع حاصلٌ في الأزل، وإذا كان كذلك، يمتنع أن يتخلَّف العالم عنه؛ إذ لو تخلَّف ووُجِدَ فيما لا يزال، فلا يخلو من أن يكون اختصاصه بوقت حدوثه لمرجِّحٍ، أو لم يكن، فإن كان يلزم أنَّ جميع ما لا بُدَّ منه ما كان في الأزل، والتَّقدير بخلافه، وإن لم يكن، يلزم الترجُّحُ بلا مرجِّحٍ.

والجواب أن يُقال: لم لا يجوز أن يكون جميع ما لا بُدَّ منه حادثًا بسبب حدوث تعلُّقِ قدرة اللـه تعالى بالإخراج إلى الوجود، لتعلُّقِ الإرادة بحين الإخراج؟ يعني: يحدث جميع ما لا بُدَّ منه بحدوث تعلُّقِ قدرة اللـه تعالى بالإخراج بالفعل من العدم إلى الوجود، لتعلُّقِ أمر «كُنْ» بذلك الوقت، لتعلُّق إرادته القديمة بالإخراج بالفعل من العدم إلى الوجود بذلك الوقت، ولا يحتاج اختصاص التعلُّقِ إلى مرجِّحٍ؛ لما بيَّنَّا في الصحيفة السادسة أن تعلق الإرادة لا يحتاج إلى مرجِّحٍ.

وأيضًا دليلكم منقوض بالحوادث اليوميَّةِ، فإنَّهُ يدلُّ على قِدَمِها، لما ذكرتم من حصول جميع ما لا بُدَّ منه.

وأجاب المتكلمون عن هذا الدَّليل بوجوه:

الأوَّل: أنَّ كلَّ ما لا بُدَّ منه حادث، لحدوث تعلُّقِ إرادة اللـه تعالى، ولا يحتاج ذلك التعلُّقِ إلى مخصِّصٍ حتى يلزم التَّسلسل، لأن إرادته تعالى لذاتها اقتضت التعلُّق بإيجاده في ذلك الوقت.

وفيه نظر، قد مَرَّ في الصحيفة السادسة، أنَّ هذا يوجب صيرورة المختار موجبًا.

الثاني: أنَّ مرجِّحَ تعلُّقِ إرادة اللـه تعالى بذلك الوقت تعلُّقُ علمه به في ذلك الوقت، بأنْ يتعلَّقَ عليه علمه بوقوعه في ذلك الوقت.

وفيه نظر؛ لأنَّ العلم تابع للمعلوم التابعِ للإرادة، فيكون العلم تابعًا للإرادة، فامتنع كون الإرادة تابعةً له، فلا يكون العلم مرجِّحًا لتعلُّق الإرادة.

الثالث: الأزليَّةُ مانعةٌ من الإحداث، لأنَّ فعل المختار يمتنع أن يكون أزليًّا، ومن جملة ما لا بُدَّ منه ارتفاع المانع، فإذا زالت الأزليَّةُ، حصل الفعل.

وفيه بحث؛ لأنَّ زوال الأزليَّةِ لا يختصُّ بوقت، بل كلُّ وقتٍ فُرِضَ فيه وجود العالم، فلو فُرِضَ وجوده قبل ذلك الوقت بمقدار يومٍ أو شهرٍ أو سنةٍ، بل ألف سنة وأكثر، لم يصر بذلك أزليًّا؛ إذ الأزليُّ: ما يوجد في أزمنةٍ ماضيةٍ غير متناهيةٍ، فالمانع مرتفع قبل وجود العالم، فاختصاص حدوثه بذلك الوقت، إنْ لم يكن لمرجِّحٍ، لزم الترجُّحُ بلا مرجِّحٍ، وإن كان لمرجِّحٍ[2] عاد الكلام فيه، وتسلسل، فما حصل الجواب.

الرابع: العالم لم يكن ممكنًا قبل ذلك الوقت، ثمَّ صار ممكنًا فيه، والإمكان شرط فيه.

وفيه بحث؛ لأنَّ الانقلاب من الامتناع الذاتي[3] إلى الإمكان ممتنعٌ؛ لما مَرَّ في المبادئ، إلا أن يُراد بالإمكان ههنا الإمكانُ الوقوعيُّ، وهو: الذي لا يكون الطرف المخالف واجبًا[4] ولا ممتنعًا، لا بالذات ولا بالغير، حتى لو فُرِضَ وقوع هذا الطرف، لا يلزم المحال بوجه، لا الإمكان الذي يقع في مقابلة الوجوب والامتناع الذاتيَّيْنِ؛ أي: الذي لا يكون طرفه المخالف واجبًا ولا ممتنعًا بالذات، وهو: الإمكان الأصلي، القسيم للوجوب والامتناع الذاتيَّيْنِ المذكور في المبادئ، والظاهر أنَّ مراد المتكلمين بالإمكان ههنا الإمكان الوقوعي، لأنهم في الأكثر يستعملون هذا الإمكان، بل ما تَعرَّضوا بالإمكان الأصلي في كتبهم أصلاً.

---

(1) [أ: 113/أ].

(2) [ب: 116/أ].

(3) [أ: 113/ب].

(4) سقط من ب: «واجبًا».



وقالت الفلاسفة في جوابهم: إنَّ قولكم بحدوث الصحَّةِ محال؛ لأنَّ الصحَّةَ التي يحتاج إليها وجـود العـالم إمّـا صـحَّةُ تـأثيرِ البـاري، أو صحَّةُ وجود العالم، والصِّحَّتان أزليَّتان لا أوَّل لوجودهما أصلاً.

وبيان القضيتين من وجوه:

الأوَّل: لو كان شيءٌ حادثًا من الصِّحَّتين، فقبل حدوثه يلزم إمّا الوجوب الذاتيُّ، ولزم قِدَمُ العالم، أو امتناع الذاتيِّ، ولزم الانقلاب.

فإن قلت: لا يلزم من وجوب التأثير قِدَمُ العالم، وإنَّما يلزم أن لو لم يكن وجود العالم وقتئذٍ ممتنعًا.

قلت: لا يخلو من أن يكون ممتنعًا، أو لم يكن، فإنْ كان ممتنعًا يلزم الانقلاب، وإن لم يكن يلزم القِدَمُ.

الثاني: لو حدث الإمكان، فحدوثه إن كان بسبب أمرٍ، كان الإمكانُ ممكنًا، لأنَّ علَّةَ الحاجة الإمكان، ويكون إمكانـه أيضًـا ممكنًـا، وإلا لما حدث الإمكان في ذلك الوقت، فإنْ كان لأمرٍ كان أيضًا ممكنًا، وعلى هذا وتسلسـل، وإن لم يكـن حـدوث الإمكـان لأمـرٍ، لأمكـن حـدوث الحوادث لا لمرجِّحٍ، والوجه الثالث ظاهر.

وأجاب المتكلمون: بأنَّا سَلَّمنا أزليَّةَ إمكان العالم كما ذكرتم، لكن لا يلزم مـن أزليَّـةِ إمكانـه إمكـان أزليَّتـهِ، لأنَّ الحـادث بشرط كونـه حادثًا إمكانه أزليٌّ، كما ذكرتم من الوجوه الثلاثة، وأزليَّتُهُ ليست بممكنة، لاستحالة أزليَّةِ الحادث من حيث إنَّهُ حادثٌ.

فإن قلت: الممكن ما له الإمكان، فلو كان إمكان الوجود أزليًّا، كان الوجود ممكنًا في الأزل، فتكون أزليَّـةُ العـالم ممكنـةً، ولا نُسـلِّمُ أن الحادث من حيث إنَّه حادث إمكانه أزليٌّ.

قلت: ما ذكره المتكلمون راجع إلى ما ذكرنـا مـن الإمكـانين الـذاتيِّ والوقـوعيِّ، لأنَّ إمكـان أزليَّـةِ الشيء إنَّمـا يكـون أن لوكـان إمكانـه الوقوعيُّ أزليًّا، فمعنى قول المتكلمين: إنَّه سَلَّمنا أن الإمكان الأصلي للعالم، وهو: عدم اقتضائه شيئًا من الطرفين أزليٌّ، لكن لم قلتم إن أزليته ممكنة؟ وإنَّما تكون أن لو كان إمكانه الوقوعيُّ أزليًّا، والحادث من حيث إنَّه حـادث إمكانـه الـذاتيُّ أزليٌّ، وإلا لـزم الانقـلاب؛ إذ هـو بهـذه الحيثيَّةِ واقع، فيكون ممكنًا بهذه الحيثيَّةِ، فلو لم يكن إمكانه الذاتيُّ أزليًّا، لزم الانقلاب، ويكون إمكانهُ الوقوعيُّ غيرَ أزليٍّ.

الوجه الثاني لهم: لو كان العالم حادثًا، فلا يخلو من أن يكون وجود البـاري تعـالى متقـدِّمًا عـلى وجـود العـالم أو لا يكـون، فـإن كـان متقدِّمًا فلا يخلو من أن يكون ذلك التَّقدُّمُ بقدرٍ متناهٍ -أي: يكون له أوَّلٌ- أو غير متناهٍ -وهو: أن لا يكون له أوَّلٌ- فإن كـان متناهيًـا لـزم[1] حدوث الباري تعالى، والباقي ظاهر.

الوجه الثالث: مؤثريَّةُ اللـه تعالى في العالم[2]، إن كانت حادثةً فلا بُدَّ لها من مرجِّحٍ حادثٍ، ويعود الكلام في ذلك المـرجِّح، وتسلسـل، وإن[3] كانت قديمة لزم قِدَمُ العالم.

والجواب: أنَّ مؤثريَّتَهُ تعالى التي تُخرِجُ الحادث من العدم إلى الوجود بالفعل حادثةٌ، ومُرَجِّحُها تعلُّقُ إرادتـه القديمـة بـذلك الوقـت، فلا يلزم التَّسلسل.

الوجه الرابع: لو كان العالم حادثًا، لكان له مادةٌ سابقةٌ عليه؛ لأنَّ كلَّ حادثٍ ممكنٌ قبل الحدوث، وإلا فإمّا أن يكون واجبًا أو ممتنعًا، ويلزم الانقلاب.

والإمكان وجوديٌّ كما مَرَّ في المبادئ من قول الفلاسفة، فلا بُدَّ له من محلٍّ غير الحـادث، وإلا يلـزم قيـام الوجـوديِّ بالمعـدوم، وذلـك المحلُّ هو المادَّةُ للحادث، كما مَرَّ من قولهم، فالمادَّةُ سابقة عليه، وهي لا تكون حادثةً، وإلا لكانت لها مادةٌ أخرى بعين ما ذكرنا الآن، ولـزم التَّسلسل، وهو محال. وبتقدير تحقُّقِه يلزم قدم المادة، لأنه حينئذٍ تكون قبل كل مادةٍ مـادةٌ أخـرى إلى غـير النهايـة، والمـادَّةُ لا تخلـو عـن الجسميَّةِ؛ أي: الصورة الجسمية؛ إذ لو خلت عنها فلا تخلو من أن تكون ذاتَ وضعٍ[4]، أو لم تكن، فإن لم تكن امتنـع حلـول الجسـميَّةِ التـي هي ذات وضع بالذات فيها؛ إذ الصورة الجسميَّةُ هي: المتصل بذاته في الجهـات الـثلاث، فتكـون متحيِّـزةً ضرورةً، فلهـا وضـع بالـذات، وإن كانت ذاتَ وضعٍ فلا تخلو من أن تنقسم في شيء من الجهات الثلاث، أو لا تنقسم، فإن لم تنقسم أصلاً، فهـي تكـون نقطـةً، وإن انقسـمت،

(1) [أ: 114/أ].

(2) [ب: 116/ب].

(3) سقط من ب: «إنَّ».

(4) أي: يكون مشارًا إليه إشارة حسية، من حاشية أ.



فإمّا انقسمت في جهةٍ واحدةٍ أو جهتين أو ثلاث جهات، والأوّل خطٌّ، والثاني سطحٌ، والثالث جسمٌ، وعلى التقديرات الأربع لزمتها الجسميَّةُ؛ إذ النقطة لا تكون بدون الخط، والخط بدون السَّطحِ، والسَّطحُ بدون الجسم، فعُلِمَ أنَّ المادة لا تخلو عن الجسميَّةِ، فيلزم قِدَمُ الأجسام.

والجواب: قد مَرَّ في المبادئ أن الإمكان اعتباريٌّ، فلا يحتاج إلى المحلِّ.

الوجه الخامس: لو كان العالم حادثًا، لكان الصانع مختارًا، واللازم باطل. أمّا الملازمة فواضحةٌ، لأنَّ الموجب لا يتخلَّف عنه أثره، والا لزم التَّرجُّحُ بلا مرجِّحٍ إنْ تخلَّفَ لا لمرجِّحٍ، أو التَّسلسل إنْ تخلَّفَ لمرجِّحٍ؛ لأنَّه حينئذٍ يعود الكلام في ذلك المرجِّحِ، وتسلسل، كما مَرَّ في الوجه الأول.

أما انتفاء اللازم، فلأنَّ الصانع لو كان مختارًا، فلا يخلو من أن يكون وجود العالم أولى في نفسه من عدمه أو لم يكن، فإنْ لم يكن فلا يخلو من أن يكون الصانع محتاجًا إليه في ذاته أو صفاته أو لم يكن، والأوَّلُ ظاهر الفساد، وكذا الثاني: وهو أن لا يكون محتاجًا إليه في ذاته ولا في صفاته؛ لأنَّ ما لا يكون في نفسه أولى ولا مُحْتاجًا إليه، كان فعله عبثًا، والعبثُ على القادر الحكيم الغنيِّ محال، هذا إذا لم يكن وجود العالم أولى من عدمه في نفسه.

أما إذا كان أولى، فلا يخلو من أن يكون أولى مطلقًا، أو بحسب تلك الحالة التي وُجِدَ العالم فيها، لأنَّ الكلام على تقدير حدوث العالم، فإن كان الأول، كان تركه من الأزل إلى حين حدوثه مقتضيًا للاحتياج أو العبث، لأنَّ عدم العالم حينئذٍ لا يكون أولى، وحينئذٍ لا يخلو من أن يكون الصانع محتاجًا إليه في ذاته أو صفاته أو لا، فإن كان محتاجًا، يلزم النُّقصان، وإن لم يكن، يلزم العبث، كما مَرَّ بعينه[1].

والثاني: وهو: أن تكون أولويَّتُهُ بحسب الحالة التي حدث فيها العالم محالٌ؛ إذ قبل وجود العالم عدمٌ[2] صِرْفٌ ونفيٌّ محضٌ، ولا تَميُّزَ في مثل ذلك، فلا تختص حالة بشيء دون أخرى.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون الزمان قد خلقه الله تعالى قبل وجود العالم، ويصير وجود العالم أولى في حينٍ؟

قلت: حينئذٍ يعود الكلام بعينه في خلق الزَّمان أوَّلاً.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنَّ ما لا يكون أولى ولا[3] محتاجًا إليه، لا يجوز على المختار؛ إذ المختار جاز أن يفعل المرجوح لاسيَّما المساويَ، لأنَّه على تقدير أن لا يكون أولى، جاز أن يكون مساويًا وحينئذٍ لا يلزم العبث. ولئن سَلَّمنا ذلك، لكن لا يتأتى ذلك في التَّرك من الأزل إلى حين وجوده، لأنَّ ترك الشيء وإن كان فعله أولى، لا يكون عبثًا؛ إذ العبث إنَّما يكون بالنِّسبة إلى الفعل، لاشتماله على الإرادة والقصد والتأثير، بخلاف التَّرك، فإنَّهُ جاز بدون هذه، فلا يقال: إنَّهُ عَبَثٌ.

وأيضًا ما ذكر في نفي اللازم جاز أنْ يورَدَ على الملازمة، كما يقال: لا نُسَلِّمُ أن العالم لو كان حادثًا لكان الصانع مختارًا، بل لا يكون بعين[4] ما ذكرتم، ويمكن دفعة بأنَّه حينئذٍ لزم اللازم على تقدير الملزوم ونقيضه، فيلزم انتفاء التقدير وهو المدَّعى.

[الصحيفة الخامسة عشرة: في النبوة ولواحقها]

[الفصل الأول: في مطلق النبوة]

قال: «الصحيفة الخامسة عشرة»، إلى آخره.

أقول النَّبيُّ: مأخوذ من النَّبأ، وهو: الخبر، قلبت الهمزة ياءً، وادغمت في ياء فعيل، فصار نبيًّا.

وفي الاصطلاح: إنسان بعثه الله تعالى إلى العباد لتبليغ ما أُوحيَ إليه.

والنبيُّ أعمُّ من الرَّسول؛ إذ الرَّسول هو نبي يأتي بشرعٍ ابتداءً، أو ينسخ بعض أحكام شريعةٍ قبله، فكل رسول نبيٌّ من غير عكس.

ولا تثبت النُّبُوَّةُ إلا بثلاثة أشياء: الأوَّلُ: إظهار المعجز. والثَّاني: أنْ لا يَدَّعي ما ينكره العقل ظاهرًا، كما يقول: إنَّ الواجب أكثر من واحد. والثَّالث: أنْ تكون دعوته للخلق إلى طاعة الله تعالى، والاجتناب عن المعاصي.

---

(1) [أ: 114/ب].

(2) [ب: 117/أ].

(3) سقط من ب: «لا».

(4) وهو: أن الصانع لو كان مختارًا، فلا يخلو من أن يكون وجود العالم أولى في نفسه من عدمه أو لم يكون ... الخ، من حاشية أ.



والمعجز، هو: أمر خارق للعادة، مع عدم المعارضة، مقرونٌ بالتَّحدّي[1]، تصديقًا له.

قلنا: أمرٌ، ولم نقل: إثبات أمرٍ خارقٍ؛ لأنَّ المعجز قد يكون إثباتًا لغير المعتاد، وقد يكون منعًا من المعتاد، كمنع إحراق النّار.

وقلنا: مع عدم المعارضة، ليخرج السِّحرُ والشَّعبذةُ؛ لأنَّ معارضتهما ثابتةٌ.

وقلنا: مع التَّحدّي، وهو في أصل اللغة: المنازعة، وههنا المنازعة في النُّبوَّةِ. وقيل: التَّحدّي هو: أن يطلب المُتَحَدِّي عن[2] القوم أن يطلبوا منه ما يظهر به عجزهم، لتخرج الكرامات، لأنّها لا تكون مع التَّحدّي والدَّعوى.

والإرهاص، وهو: العلامة الدّالة على بعثه نبيٍّ قبل بعثته، كالنور الذي ظهر في جبين عبد اللـه بن عبد المطلب بن هاشم، كأنّه تأسيسٌ لقاعدةِ نبوةٍ، يقال: رَهَصْتُ الحائط: أي: أسَّسْتُهُ، وليخرج مُعْجِزُ النبيِّ الماضي.

احتجَّ قوم من العقلاء على وجوب البعثة، بأنَّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع -أي: لا يكون بقاؤه بدون جماعة- إذ يحتاج في أمر معاشه من الغذاء واللباس والمسكن والأسلحة -إبقاءً للبدن بالغذاءِ، وصونًا له عن نازلة الحرِّ والبرد باللباس والمسكن، والأعداء والسباع بالمسكن والأسلحة- إلى بني جنسه؛ إذ هو لا يستقلُّ بهذه الأمور وهي لا تتحقَّقُ إلا بمعاونته إياهم بمعاوضةٍ، بأنْ يُقابل عملهم بِعِوَضٍ من النُّقودِ والأمتعة، أو[3] بمعارضةٍ بأن يعمل لهم في مقابلة علمهم، وتلك المعاوضة والمعارضة، لكون الإنسان مجبولاً على الشهوة والغضب[4]، لا يتجرَّدان عن منازعةٍ مفضيةٍ إلى العناد والمخاصمة المؤدِّيَتَيْنِ إلى مقاتلةٍ موجبةٍ للفساد والخراب، فوجب في حكم العناية الأزليَّةِ والحكمة الإلهيَّةِ أن يكون بين الناس معاملةٌ وعدلٌ؛ أي: ضابطٌ عدلٌ يحفظهُ شرعٌ يَفْرِضُهُ شارعٌ متميِّزٌ باستحقاق الطاعة، لاختصاصه بآيات تدلُّ على أنّه من عند اللـه تعالى، لئلا يقع في وضع الشرع تنازع مفضٍ إلى الفساد، بل هذا النِّزاع يكون أشدَّ وأبلغَ في الإفضاء إلى الفساد، لأنَّ ذلك يقع بين الأشراف من أهل العالم وغيرهم، فذلك الشارع هو: النَّبيُّ.

واحتجَّت البراهمة بأنَّ ماجاء به النَّبيُّ إنْ كان حسنًا عند العقل، فلا حاجة إلى النبيِّ؛ إذ يُعْلَمُ بالعقل، وإن كان قبيحًا، فلا يقبله العقلاء، سواءٌ جاء به النَّبيُّ أو لا.

والجواب: إنَّ ما يستحسنه العقل أو يستقبحه من غير حاجة إلى التعلّم قليل جدًا؛ كالصدقِ، والعدلِ، والكرمِ، وشكرِ النِّعمةِ، وقُبْحِ الكذبِ، وقتل العمدِ، والزِّنا، والسَّرقةِ، والإيلامِ، والباقي من جملة ما لا يستقلُّ العقل بإدراكه، بل يحتاج إلى نبيٍّ، وإلا لوقع التَّنازع المذكور.

الثالث: مَنْ جوَّز التَّكليف، لكن قال: إنَّ العقل كاف في معرفة ذلك.

منكروا النُّبُوَّةِ صنفان: صنفٌ يُنكر التَّكليف، وصنفٌ يُقِرُّ، لكن يقول: إنَّ العقل كافٍ في معرفة ذلك، ولا حاجة إلى النبيِّ، واحتجَّ بأنَّ ما علم العقل حُسْنَهُ يُفعل، وما علم قُبْحَهُ يُترك، وما لا يعلم حسنه ولا قبحه يفعل عند الاضطرار والاحتياج بقدر الضرورة والحاجة، ويترك عند الاستغناء تجنُّبًا عن الخطر، فحينئذٍ لا حاجة إلى النَّبيِّ.

والجواب: ما مَرَّ أنَّ ما يعلم العقل حسنه أو قبحه قليل جدًّا، والباقي من قبيل ما لا يعلم حُسْنه ولا قبحه، فتفويضه إلى العقل يوجب التَّنازع والتَّقاتل، ويؤدي إلى ما لا يكون مرضيًّا عند اللـه تعالى، أو في نفس الأمر، فيُحتاج إلى شرع يَفْرِضُهُ نبيٌّ.

الرابع: مَنْ أنكر أحكام الشرع، واستحال التكليف، واحتجاجه ظاهر.

والجواب: أنَّ مضارَّ ما اشتملت عليه الشرائعُ سهلةٌ، وفوائدها كثيرةٌ لاحقةٌ إلى العباد في الدِّين؛ بسبب استحقاق الثواب والأجر، وفي الدنيا بسلامة النَّفس عن التَّنازع والمقاتلة، وترك الطاعات.

الخامس: من أنكر المعجز، احتجَّ بأنَّ صحَّةَ النُّبوَّةِ موقوفةٌ على المعجزة، والاعتماد عليها، لجواز أن تكون سحرًا، أو تكون لخاصيَّةِ جسمٍ، كما تكون للحجر التُّركيِّ في إحداث الأمطار والثلوج، أو لِطَلْسَمٍ -والطّلسم: ما تركَّبَ من خواصِّ الفلكيَّات مع الأرضيَّات-، أو تكون لقوَّةِ نفسه النَّاطقة؛ إذ بعض النُّفوس تقع قوَّتُهُ مؤثرةً في عالم الكون، لاتِّصالها مع الرُّوحانيات الفلكيَّةِ، أو بإعانة مَلَكٍ أوجِنٍّ أو شيطانٍ، أو

---

(1) يعني: أن الرسول ينبغي أن ينازع بهم ويقول: ائتوا بمثل هذا الأمر يتأتى لهم الإتيان بمثل هذا الأمر، فحينئذٍ لا يحصل لهم المعارضة، لأن المعارضة هي: الإتيان بمثل هذ الأمر، من حاشية أ.

(2) كذا في النسختين، والصواب: «من».

(3) [أ: 115/أ].

(4) [ب: 117/ب].

تكون تكرُّرَ عادةٍ، يعني: يكون ذلك الخارق مُعتادًا يتكرَّرُ في مدةٍ متطاولةٍ، أو ابتداءَ عادةٍ، يعني: يتكرَّرُ بعد ذلك، ويكون ذلك ابتداءً.

والجواب: أنَّا بَيَّنَّا الفرق بين المعجز وغيره، فلا يحصل الالتباس.

[الفصل الثاني: في نبوة رسولناﷺ]

قال: «الفصل الثاني: في نبوَّةِ رسولنا ...»[1] إلى آخره.

أقول: محمَّدٌ رسول اللـه، خلافًا لمن أنكر النبوَّةَ مطلقًا، مثل الفلاسفة والدَّهرية والبراهمة، ولقوم ممن أقرَّ بالنُّبوَّةِ، وهم اليهود والنصاري والمجوس.

ودليلنا على هذا المطلوب من ثلاثة أوجه:

الأول: الدعوى وإظهار المعجز.

والثاني[2]: أخلاقه وأفعاله.

والثالث: إخبارُ[3] الأنبياء المتقدِّمين[4] في كتبهم المنزلة.

أما الأوَّل: وهو أنه ادَّعى النبوة وأظهر المعجزة؛ فلأنَّهُ ادَّعى النُّبوة، وعُلِمَ ذلك بالتَّواتر، وأظهر المعجزة، وبيان ذلك بثلاثة أوجه:

الأوَّل: أنَّه أتى بالقرآن، وأنَّه معجز. أما أنه أتى بالقرآن ولم يأت غيره، فبالتَّواتر. وأما أنَّهُ معجز، فلأنَّهُ تحدَّى الفصحاء بمعارضته، وعجزوا عنها، مع توفر دواعيهم بها، صونًا للنَّفس والأولاد والأموال والأديان، ولا خفاء أنَّ الإنسان لرعاية هذه الأشياء يَجْهَدُ غايةَ جَهْدِهِ، ويسعى نهاية سعيه، فلو قَدِرُوا على معارضته لعارضوه، ولو عارضوه لأظهروه ضرورةً، ولو أظهروه لبلغ إلينا تواترًا، لأنَّ هذا أمرٌ عظيمٌ، تتوفَّرُ الدَّواعي على نقله.

الثاني: أنَّهُ نُقِلَ عنه معجزاتٌ كثيرةٌ، مثل: شَقِّ القمر، وغير ذلك، وكلُّ واحدٍ منها وإن لم يبلغ حدَّ التَّواتر، لكنَّ مجموع رواة المعجزات بلغو حدَّ التواتر، وذلك يدلُّ على أنَّهُ صاحب معجز، كما في شجاعةِ عليٍّ، وسخاوةِ حاتمٍ، فإنَّ آحاد شجاعة عليٍّ، وآحاد سخاوةِ حاتمٍ، وإن لم يبلغ حدَّ التواتر، لكن بلغ مطلقهما حدَّه، إذا المُخْبَرُ عنه في التَّواتر قد يكون شيئًا واحدًا في خبر كلٍّ من المخبرين، وقد يكون مختلفًا، لكن يشترك الجميع في شيءٍ واحدٍ، فذلك الشيء هو المعلوم بالتَّواتر، كما مَرَّ من شجاعةِ عليٍّ وسخاوةِ حاتمٍ.

الثالث: أنَّهُ أخبر عن الغيوب، وذلك معجزٌ. أمَّا أنَّهُ أخبر عن الغيوب، فقد نقلوا عنه أخبارًا كثيرةً عجيبةً، وممَّا هو أظهر وأقوى، بل حجَّةٌ قاطعةٌ وآيةٌ باهرةٌ، أنَّه أخبر عن خروج صنفٍ من التُّرك، ووصف صورهم وأفعالهم وأخلاقهم، وقد وقع ذلك بعد ستمائةِ سنةٍ من الهجرة، وأمَّا إخباره فقد وُجِدَ في كتب الأحاديث كالصحيحين وغيرهما أنَّه ﷺ قال: «لا تقوم الساعة حتى تقاتِلوا التُّرك، صِغارَ الأعين، حُمْرَ الوجوه، ذُلْفَ الأنوفِ، كأنَّ وجوههم المَجَانُّ المُطْرَقَّةُ»[5]. وروى أبو بكر ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال: «ينزل أناسٌ من أمَّتي بغائط يسمّونه البصرة، عند نهر يقال له دجلة، يكون عليه جسرٌ، يكثر أهلها، ويكون من أمصار المسلمين، فإذا كان في آخرِ الزَّمان جاءَ بنو قَنْطُوراء، عِرَاضَ الوجوه، صغار الأعين، حتى ينزلوا على شطِّ النَّهر، فيتفرق أهلها ثلاث فرق: فرقة يأخذون في أذناب البقر[6] والبَرِّيَّة وهلكوا. وفرقة يأخذون لأنفسهم وهلكوا. وفرقة يجعلون ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلون، وهم: الشهداء»[7]. هذه صفة بغداد، فإنَّها على شطِّ دجلة، وعليه الجسر، وتسمّى تلك النَّواحي غائط البصرة، وهي ما كانت زمان النَّبيِّ ﷺ، بناها خلفاءُ بني عباس، وجاءهم من المشرق هولاكو بن تولي

(1) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص342.

(2) [أ: 115/ب].

(3) [ب: 118/أ].

(4) في ب: «والمتقدِّمين».

(5) رواه البخاري في صحيحه، وأحمد في مسنده، وعلق عليه شعيب الأرنؤوط عليه بقوله: إسناده صحيح على شرط مسلم، انظر:

- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ط. 3، 1407هـ 1987م، ج3، ص 1070، حديث رقم 2770.

- الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج16، ص500، حديث رقم 10859.

(6) وهو كناية عن اشتغالهم في البرية الزراعة، من حاشية أ.

(7) رواه أبو داود في سننه وقال الألباني عنه حسن، وابن حبان في صحيحه بسند قال عنه شعيب الأنؤوط: حسن، انظر:

- السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ط)، (د. ت)، ج2، 516، حديث رقم 4306.

- ابن حبان التميمي البستي، محمد بن حبان بن أحمد. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1414هـ 1993م، ج15، 148، حديث رقم 6748.

بن جنكيزخان، سنة أربع وخمسين وستمائة هجريَّة، وعسكره على الوصف الذي وصفه النبي ﷺ، وتفرَّق أهل بغداد ثلاث فرق، كما قال النبي ﷺ، وهذا من أبين المعجزات، صلى اللـه عليه.

الوجه الثاني: في إثبات نبوَّةِ محمَّدٍ ﷺ: الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه، وهذا الوجه بالحقيقة تحقيق حقيقة النُّبُوَّةِ، وبيان حصولها للنبي ﷺ، وتقريره أنْ نقول: الإنسان على ثلاثة أصناف: ناقصٌ، وهو: أدنى الدرجات، وهم العوام. وكاملٌ، وهو: قسمان: كاملٌ غيرُ مُكَمِّلٍ، وهم الأولياء، وهم في[1] الدرجة الوسطى، وتكميلهم لو وُجِدَ للبعض، فإنَّما يكون ذلك بنيابة النبيِّ ﷺ، لا على الاستقلال، والكلام فيما يكون[2] بالاستقلال. وكاملٌ في ذاته مُكَمِّلٌ لغيره، وهم: الأنبياء عليهم السلام، وهم في الدرجة العالية.

ثمَّ الكمال والتكميل، إمّا أن يكون في القوَّةِ النَّظريَّةِ، أو في القوة العمليَّةِ، وأفضل الكمالات النظريَّةِ معرفة اللـه تعالى، وأشرف الكمالات العمليَّةِ طاعة اللـه تعالى، وكل من كانت درجاته في هاتين المرتبتين أعلى، كانت درجات ولايته أكمل، وكل من كانت درجاته وتكميله للغير في هاتين المرتبتين أعلى وأكمل، كانت درجات نبوَّته أكمل؛ إذ لا معنى للنُّبوَّةِ إلا هذا.

وإذا عرفتَ هذا فنقول: إنَّ عند مَبْعَثِ محمد ﷺ كانت الدنيا مملوءة من الكفر والضلالة، أمّا اليهود، فقد كانوا في المذاهب الباطلة من التَّشبيه والافتراء على الأنبياء وتحريف التوراة قد بلغو الغاية. وأمّا النَّصارى، فقد كانوا في العقائد الرَّدِيَّةِ من اعتقاد التثليث والأب والابن والحلول والاتحاد قد بلغوا النِّهاية. وأمّا المجوس فقد كانوا في القول بإثبات إلهين ووقوع المحاربة بينهما وفي تحليل نكاح الأمَّهات والبنات قد بلغو الغاية. وأمّا العرب فقد كانوا في عبادة الأصنام وفي النَّهب والغارة قد بلغوا الغاية. فكانت الدنيا مملوءَةً من هذه الأباطيل، فلما استنارت الدنيا بِمَقْدَمِ محمَّدٍ ﷺ، وآثاره العجيبة، وأخلاقه الحميدة، وأحكامه الشريفة، ودعَا الخَلْقَ إلى الدين الحقِّ، انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحقِّ، ومن الكذب إلى الصدق، ومن الظلمة إلى النُّور، وبطلت هذه الضَّلالات، وزالت هذه الجهالات في أكثر بلاد العالم، لاسيَّما في وسط المعمورة، الذي فيه العلماء والعقلاء أكثر، وانطلقت الألسنةُ بتوحيد اللـه تعالى، واستنارت العقول بمعرفة اللـه تعالى، ورجع[3] القلوب من حُبِّ الدنيا إلى حُبِّ المولى بقدر الإمكان، وكَمُلَتْ النُّفوس حتى وَجَدَ أكثر أصحابه بتكميله وتعليمه منزلةَ الولاية والكرامة، كما هو المشهور من آثارهم وأخبارهم من الكرامات والسِّيَرِ الحميدة التي لا تكون إلا لأولياء اللـه الأبرار، وأصفيائه الأخيار، وهم أكثر من عدَّةِ آلاف، وهذه غاية التكميل.

وإذا لم يكن للنبوة معنى سوى تكميل الناقصين في القوة النَّظريَّةِ والعمليَّةِ -وقد حصل هذا المعنى بمقدم محمَّدٍ ﷺ أكمل وأكثر ممّا حصل بمقدم موسى وعيسى عليهما السلام- علمنا أنَّهُ كان سيِّدَ الأنبياء، وقدوة الأصفياء، وهذه طريقة حسنةٌ في إثبات النبوة[4].

الوجه الثالث في إثبات النُّبوَّةِ: أخبار الأنبياء المتقدِّمين في كتبهم السماويَّة عن نبوَّتِهِ.

قوله: اللـهم الذي تجلَّى لهم، يعني: تجلَّى لهم بإسماع كلامه وإظهار قدرته ونوره في الجبلين[5]، الإنجيل والفرقان، كقوله تعالى: " وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ "[6]، ولقوله تعالى: " فَآمِنُوا بِاللـهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا "[7].

قوله: في توراة السبعين، اعلم أن للتوراة عندهم ثلاث نسخٍ مختلفةٍ: أحدها: المسمّى بتوراة السبعين، وهي التي اتفق[8] عليها سبعون حبرًا من أحبارهم، وهو في أيدي النَّصاري. والثاني: الذي في أيدي اليهود[9] من القرَّائين والربانين. والثالث: الذي في أيدي السّامرة.

ذُكِرَ في توراة السبعين، أنَّ موسى ﷺ سأل اللـه تعالى أنّه هل يكون بعدي نبيٌّ لبني إسرائيل، فقال[10] اللـه تعالى: إني مقيمٌ لهم

---

(1) [أ: 116/أ].
(2) [ب: 118/ب].
(3) كذا في النسختين، والصواب: «رجعت».
(4) توسع في هذا الوجه بشكل عز نظيره الإمام الرازي في المطالب العالية، انظر:
- فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، مرجع سابق، ج8، ص73 - 75.
(5) المراد من الجبلين: جبل سيعير، وجبل فاران، من حاشية أ.
(6) المائدة: 46.
(7) التغابن: 8.
(8) في ب: «اتفقوا».
(9) [أ: 116/ب].
(10) [ب: 119/أ].



نبيًّا من بني إخوانهم إلى آخره، خُصَّ ذلك النبيُّ بنعتين، الحاصلين لمحمد ﷺ، دون مَنْ جاء بعد موسى من الأنبياء عليهم السلام :

أحدهما: أنَّ هذا الشيء لا يكون من بني إسرائيل، لقوله تعالى: من بني إخوتهم؛ إذ الضمير لبني إسرائيل، وإضافة الشيء إلى نفسه غير جائز، بل يجب حمل الإخوة على بني الأعمام؛ إذ قد يُطلق لفظ الإخوة عليهم تجوُّزًا، لكونهم جميعًا أولادَ إنسانٍ واحدٍ وهو الجدُّ، ولأنَّ العمَّ يُسمّى أبًا؛ لقوله تعالى: " نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ "[1]، فأبناءُ العمِّ إخوةٌ.

والثاني: أنّه يكون صاحب شوكةٍ وصاحب شريعةٍ، لقوله تعالى: مثلك؛ لأنَّ هذا التشبيه لا يجوز أن يكون في الإنسانيّةِ والنبوَّةِ؛ لأنَّ هذا معلوم من قوله تعالى[2]: إنيِّ مقيمٌ لهم نبيًّا، وقوله تعالى: ويقول لهم ما آمره، دالٌّ أيضًا على النبوة والإنسانية، وليس من جاء بعد موسى من الأنبياء كذلك، إمّا لعدم الشوكة، أو لعدم الشريعة، أو عدمهما جميعًا. أمّا عيسى عليه السلام فلأنّه ما كان صاحب شوكةٍ؛ إذ ما كان له عسكرٌ وغلبةٌ بطريق المقابلة[3]، ومع هذا ما كان بنفسه من حيث هو صاحب شريعةٍ، بل مع الحواريين؛ إذ هم خلفاؤه في بيان الشريعة، وذلك لأنّه جاء في الإنجيل أنّه ﷺ قال: إني ما جئتُ لتبديل شرع موسى، بل لتكميله، وأما الحواريُّون فكانوا أنبياءَ لنيابته، كما مَرَّ أنّه ﷺ دعا لهم، وطلب لهم من الله تعالى قوَّةَ النُّبُوَّةِ والمعجزة.

وقد أوردنا نصَّ الإنجيل في بيان أصناف المشركين، وهم بيَّنوا شرعهُ، ونسخوا بعض أحكام شرع موسى، وأمّا غير عيسى من الأنبياء الذين جاءوا بعد موسى إلى زمان النبي ﷺ، ماكانوا صاحب شوكة أو صاحب شريعة، هذا ما ورد في توراة السبعين.

وأمّا الذي جاء في توارة القرَّائين فَوَرَدَ على طريق الملازمة، وهو قوله تعالى: وأيُّ نبيٍّ أنصبه إلى آخره.

فإن قيل: صِدْقُ الملازمة لا يوجب صدق المقدّم، فجاز أن لا يوجد هذا النَّبيُّ أصلاً.

نقول: صدق الملازمة ههنا يوجب صدق الملزوم، لأنَّ الملزوم إذا كان فعل المتكلم في الآتي، ويكون اللازم فعله أو فعل المخاطب، فلو لم يفعل ذلك، يلزم إما الجهل أو العبث، لأنَّهُ إمّا أن يكون عالمًا به أنَّهُ لا يفعل ذلك الفعل، أو لا يكون عالمًا، فإن لم يكن، يلزم الجهل، وإن كان عالمًا، يلزم العبث، لاسيَّما إذا قُيِّدَ الملزوم بقيود. وكذا الثاني، كما نقول: متى أبعث إلى القوم الفلاني رسولاً من بني فلان، وأرسل معه كتابًا إليهم، فيجب أن يسمعوا كلامه، وإلا لأنتقمُ منهم، وخاصَّةً إذا كان ذلك بلفظ أي أو ما، فإنَّهما مع دلالتهما على الشرط يدلّان أيضًا على ضرب من التَّخصيص، لأنَّهما يدلان على ذات أيضًا، وبهذا الطريق أثبت العلماء تحقُّقَ النَّسخ في الفرقان من قوله تعالى: " مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا "[4].

ومنها ما جاء في السفر الأول من التَّوراة: أنَّ الله تعالى قال لإبراهيم عليه السلام: إنَّ هاجر تلد، ويكون من ولدها من يده فوق الجميع، ويد الجميع مبسوطة إليه بالخشوع، وهاجر كانت والدة إسماعيل عليه السلام[5]، وهذا أوضح النُّصوص في نبوة محمد ﷺ، وكونه سيِّدَ الأنبياءِ وقدوةَ الأصفياءِ.

ومنها ما جاء في الإنجيل في عدَّةِ مواضع، أحدها: في الصحاح الرابع عشر من إنجيل يوحنّا، وللإنجيل عند النَّصارى أربع نسخ متخالفة، أشهرها[6] وأكثرها اعتبارًا إنجيل يوحنّا، ومعنى يوحنّا باليونانية: يحيى، وهو غير يحيى النَّبي عليه السلام، وهو[7] كان من الحواريين، والصِّحاح كالسُّوَرِ للإنجيل، وكالسِّفْر للتوراة، وهكذا جاء لفظ الإنجيل بالعربية: وأنا أطلبُ لكم إلى أبي، حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطًا ليكون معكم إلى الأبد، والفارقليط هو: روح الحق واليقين، ولعلَّ فارقليط معناه أحمد؛ لأنَّهُ فَسَّرَهُ بأنَّهُ روح الحقِّ واليقين، وهذا أزيدُ من

---

(1) البقرة: 133.

(2) سقط من ب: «تعالى».

(3) كذا في النسختين، والصواب: «المقاتلة».

(4) البقرة: 106.

(5) [أ: 117/أ].

(6) [ب: 119/ب].

(7) هو: يوحنا الرسول ابن زبدي من بيت صيدا في الجليل . دعاه يسوع ليكون من تلاميذه، وقد اتخذ مهنة الصيد حرفة،وكان يوحنا من تلاميذ المعمدان ومن تلاميذ يسوع الأولين، وقد سماه يسوع بـ«التلميذ الحبيب»، كتب إنجيله في أفسس بعد انتشار الأناجيل الأخرى، وبقي فيها حتى وفاته سنة 98م، انظر ترجمته في:

- مجمع الكنائس الشرقية، قاموس الكتاب المقدس، تحرير: بطرس عبد الملك وجون إلكساندر طمسن وإبراهيم مطر، بيروت: مكتبة المشغل، ط.6، 1981م، ص1108 وما بعدها.



كل حَمْدٍ يُحمد به الإنسان، وهو معنى أحمد، كما قال اللـه تعالى: " وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ "[1].

روح القدس؛ أي: الرّوح الطاهر، ذُكِرَ في الصحاح أن القُدْس والقُدُس الطهر، اسم ومصدر.

وقوله: باسمي؛ أي: باسم النُّبُوَّة، كما أرسلني بذلك الاسم.

قوله: وهو يُذَكِّرُكم ما قلته؛ أي: يذكِّر أنِّي بَشَّرْتُ به.

قوله: ليس يتكلم بِدْعَةً من تلقاءِ نفسه، هو معنى قوله تعالى: " وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى {3/53} إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى "[2]، والباقي ظاهرٌ.

احتجَّت اليهود على بطلان نبوَّة محمَّدٍ ﷺ بوجهين ضعيفين:

الأول: نبوَّةِ محمَّدٍ ﷺ موقوفةٌ على جواز النَّسخ[3]، لكن النَّسخ محال، لأنّه يوجب البَدَاء على اللـه تعالى، وهو محال. والبداء، هو: الرجوع عن الحكم والنَّدم عليه.

و[الثاني:][4] لأنَّ المنسوخ إنْ كان حسنًا، كان نسخه قبيحًا، وإنْ كان قبيحًا، كان اللـه تعالى آمرًا بالقبيح، وأنَّهُ غير جائز على الحكيم القادر الغنيِّ.

والجواب: أنَّ البَدَاءَ إنَّما يلزم أنْ لوكان حكم اللـه تعالى في الأزل مطلقًا في علمه تعالى، غيرَ مُقَيَّدٍ إلى زمان معيَّنٍ، أمّا إذا كان فلا، لأنَّهُ حينئذٍ يكون بيانًا لانتهاء الحكم السابق، لا بَداءً، وذلك لأنَّ النَّسخ من اللـه تعالى عبارةٌ عن خطابٍ شرعيٍّ دالٍّ على انتهاءِ حكمٍ شرعيٍّ سابقٍ مطلقًا، ولا يحيل العقل أن يكون حكم اللـه مقيدًا إلى وقتٍ ثمَّ يزول، وذلك غير بَداءٍ.

قوله: مطلقًا؛ ليخرج مثل قوله تعالى: " ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ "[5]، فإنَّهُ خطابٌ شرعيٌّ دالٌّ على انتهاء حكمٍ شرعيٍّ، لكن لا مطلقًا، فإنَّهُ يجب يومًا آخر، بخلاف المنسوخ فإنَّهُ ينتهي مطلقًا.

وجواب الطريق الثاني: أنَّ الشيء جاز أن يكون حسنًا في وقتٍ وبالنسبة إلى قومٍ دون وقتٍ آخر وقومٍ آخرين، لأنَّ النّاس مختلفون في الفهم والقبول والغِلظة والرِّقَّة والإنكار والتسليم، فقد يحسُن التَّغليظُ مع قوم والتَّلطيف مع آخرين، ولـمّا كانت الأمم السالفة طباعهم غليظةً وأمزجتهم كثيفةً، كانت الغِلْظَةُ والشدَّةُ مناسبةً لهم، دون الأمم الباقية، فإنَّ طباعهم لطيفةٌ وأمزجتهم رقيقةٌ، تدلُّ عليه كلماتهم وتصانيفهم، ولهذا تغيَّرَ[6] علاجاتهم، فإن علاجات الأمم السالفة لو استُعْمِلَت في هذا الزَّمان، لما تحمَّلت هذه الأمزجة، بل بطلت.

والباقي ظاهرٌ غنيٌّ عن الشرح.

قوله: وأمثال ذلك كثيرةٌ في شرائعهم، كقبول القربان بالاحتراق دون التَّصديق، وقبول التوبة بالقتل.

فإن قيل: سَلَّمنا أنَّ ما ذكرتم من بلوغ شرع محمَّدٍ ﷺ غايةَ الكمال، يُغني الزَّمان عن رسولٍ آخر، لكن لم لا يجوز أن يكون بعده نبيٌّ آخر، كما كان بعد موسى وعيسى، وما كانوا رسلاً؟

قلت: النَّبيُّ إنَّما يأتي لبيان قول الرَّسول السّابق، والنَّبيُّ ﷺ بيَّنَ كلامَهُ، وبيَّنَ ضوابطَ تُسْتَخْرَجُ منها الأحكام[7]، وبُيِّنُ على أنَّ أحكام شرعه معقولة، بخلاف سائر الشرائع، وعلماء أمته أعقل وأذكى فِطْنَةً من علماء سائر الأمم، يدلُّ على ذلك تصانيفهم وأفكارهم، فيكفي علماءُ أمَّته في بيان شريعته، ولهذا قال ﷺ: «علماء أمَّتي[8] كأنبياء بني إسرائيل»[9].

قوله: لأنَّ لفظ الخاتَمِ المضاف إلى طائفة لا يكون إطلاقه إلا على الأخير من جميع تلك الطائفة، وإلا لا يكون للخاتم معنىً؛ إذ معناه

---

(1) الصف: 6.

(2) النجم: 3 - 4.

(3) لما مر من أن الرسول هو: نبي يأتي بشرع ابتداء، أو بنسخ بعض أحكام شريعة قبله، من حاشية أ.

(4) زيادة من المحقق ليستقيم المعنى..

(5) البقرة: 187.

(6) كذا في النسختين، والصواب: «تغيرت».

(7) [أ: 117/ب].

(8) [ب: 120/أ].

(9) قال العجلوني: «حديث «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل». قال السيوطي في الدرر: لا أصل له، وقال في المقاصد: قال شيخنا -يعني: ابن حجر- لا أصل له، وقبله الدميري والزركشي، وزاد بعضهم ولا يعرف في كتاب مُعْتَبَرٍ»... وقال النجم: وممن نقله جازمٌ بأنه حديث مرفوع: الفخر الرازي، وموفق الدين بن قدامة، والأسنوي، والبارزي، واليافعي، وأشار إلى الأخذ بمعناه: التفتازاني، وفتح الدين الشهيد، وأبو بكر الموصلي، والسيوطي في الخصائص، وله شواهد ذكرتها في (حسن التنبيه لما ورد في التشبيه)» انظر:

- العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، مرجع سابق، ج2، ص64، حديث رقم 1744.

أنَّهُ بحيث ينقطع به تلك الطائفة، وهذا ظاهر.

[الفصل الثالث: في عصمة الأنبياء]

قال: «الفصل الثالث: ...» إلى آخره.

أقول: القائلون بالعصمة فريقان[1]: من زعم أن المعصوم لا يتمكن من المعصية، لخاصيَّةٍ في بدنه أو نفسه تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي، كما يكون عنّينًا مثلاً، فيمتنع إقدامه على الزِّنا، ويقرب منه قول الأشعري: إنَّ العصمة هي: القدرة على الطاعة أو عدم القدرة على المعصية، ولعلَّ الهمزة في قوله «أو عدم» وقعت سَهْوًا، لأنَّ المجموع يصلح أن يكون هو العصمة لا أحدَهما[2]؛ لأنَّ الأوَّل وهو: القدرة على الطاعة أعمُّ من أن يكون مع القدرة على المعصية، أو مع عدمها.

قوله: ومن جَعَلَهُ متمكنًا -أي: متمكنًا من المعصية- قائلٌ[3] باللُّطف في حقِّه، وعنوا باللُّطف: حالاً من المكلَّف يكون معها إلى الطاعة أقرب وعن المعاصي أبعد، بشرط أن لا ينتهي ذلك إلى حدِّ الاضطرار وعدم التَّمكن من المعاصي، وهذا المذهب هو المختار، وزعم أصحاب هذا المذهب أنَّ العصمة إنَّما تتمُّ بأمور أربعة:

الأوَّل: أن تكون لنفسه أو لبدنه صفةٌ تمنعه عن الفجور، بحيث لا ينتهي إلى عدم التَّمكُّنِ.

والباقي ظاهر.

ثمَّ التَّقيَّة[4]: قول الشيعة، ولم يُسمع من غيرهم.

واختار قوم من المتأخرين، أنَّهُ لا يجوز من الأنبياء الكفر والكبائر والصغائر الموجبة للخسَّةِ، مثل: سَرِقَةِ لقمةٍ، والتَّطفيف بحبَّةٍ؛ لأنَّ أمثال هذه توجب خسَّةَ النَّفس، وذلك لا يليق بالنُّفوس الشريفة، ولا يجوز منهم تعمُّد الكذب في الأحكام؛ لدلالة المعجز على صدقهم في الرِّسالة.

والباقي جائز.

[الفصل الرابع: التفاضل بين الأنبياء والملائكة]

الفصل الرابع: الأنبياء أفضل من الملائكة خلافًا للمعتزلة والقاضي أبي بكر والإمام والفلاسفة.

لنا أنَّ الإنسان مركبٌ من النَّفسِ النَّاطقة والبدن، والنَّفسُ النَّاطقةِ من عالم الملكوت، وهي من الأنوار الإلهيَّة كالملائكة، وأفعالها أفعال الرُّوحانيات من: العلوم، والمعارف، والتأثير في العالم السُّفليِّ، إذا صفت عن الكدورات الحيوانيَّةِ، كما سُمِعَتْ من الأنبياء والأولياء. البدنُ آلةٌ لها في اكتساب الكمالات من الإدراكات والعبادات وممارسة الخيرات، فذات الإنسان الذي حصلت لنفسه كمالاتٌ غيرُ ممكنة للمجرَّدات -بتقدير كون الملائكة مجرَّدةٍ- أشرفُ، والأفعال الشريفة الصادرة عنه مع عَوْنِ القوى البدنيَّةِ ومنع الأضداد العنصريَّةِ أفضل من أفعال الملائكة الخالية عن هذه الشوائب، والأنبياءُ موصوفون بالكمالات الرُّوحانيَّةِ من: العلوم، والمعارف، وخوارق العادات من: التأثيرات في الأجسام العنصريَّةِ، والإنباء عن الغُيوبِ، فكانوا أفضل من الملائكة.

وذهب أكثر أهل السنَّةِ إلى أن الرُّسل من بني آدم أفضل من الملائكة الرُّسل وغيرِ الرُّسل، والرُّسل من الملائكة أفضل من عامَّةِ[5] بني آدم، والنَّبِيّونَ من بني آدم أفضل من عامَّةِ الملائكة.

وذهب أكثر المعتزلة إلى أنَّ الرُّسل من الملائكة أفضل من بني آدم رُسُلاً كانوا أو غير رُسلٍ.

---

(1) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص359.

(2) في ب: «لأحدهما».

(3) في ب: «قال».

(4) ومن الناس من لم يجوز الكفر على الأنبياء، لكن جوَّز إظهار الكفر تقية، احترازًا عن الهلاك بل أوجبوه، من حاشية أ.

(5) [أ: 118/أ].



[خاتمة]

خاتمة: كرامات الأولياء جائزة، خلافًا[1] للمعتزلة والأستاذ أبي إسحاق الإسفرائني من أهل السنة.

لنا التَّمسُّكُ بقصة مريم في نزول الرزق، شهد عليها كلام ربِّ العزَّة حيث قال لها زكريا عليه السلام: "**أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ** "[2]، وبقصة عليٍّ رضي الله عنه في قلع باب خيبر، وقد كان ذلك بحضرة جمهور الصحابة، وغير ذلك من القصص من الصحابة والتابعين وغيرهم من أولياء الأمَّةِ، التي بلغت حدَّ التَّواتر والاستفاضة، كما رُوِيَ من رؤيةُ عمرُ رضي الله عنه على المنبر بالمدينة جيشَه بنهاوند، حتى قال: «يا سارية الجبل الجبل»، فسمع سارية صوته، وكان بينهما قريبٌ من خمسمائة فرسخ.

واحتجَّ النافي، بأنَّهُ لو جازت الكرامات لما تميَّزت المعجزة عن غيرها، والنَّبيُّ من غيره، ولأنَّهُ لا فائدة في خَرْقِ العادة على يد غير مُدَّعي النُّبوَّةِ؛ لأنَّ فائدته ثبوتُ النبوة، وهذا منتفٍ ههنا.

والجواب: أنا بَيَّنَّا أنَّ المعجزةَ تكون مع التَّحدِّي، دون الكرامة؛ إذ لا يجوز للولي أن يدَّعي الخارق؛ إذ لا فائدة فيه على يده كما ذكرتم، بل يظهر منه بدون دعواه، وهذا أيضًا يدلُّ على تقرير نبوَّةِ النبي ﷺ، لأنَّ هذا يكون أيضًا دالاًّ على صحَّة نبوَّةِ النبي ﷺ؛ لأنَّ الكرامة إنَّما تظهر على يد من هو مؤمن معتقدٌ للرسول تابعًا له، فلو لم تكن نبوَّتُهُ حقةً، لما ظهر الخارق على يد متابعهِ ومعتقدهِ. وعلى هذا خرج جواب الشبهة الثانية؛ لأنَّه حينئذٍ عُلِمَ فائدته.

[الصحيفة السادسة عشرة: في المعاد]

قال: «الصحيفة السادسة عشر[3]: في المعاد» إلى آخره.

أقول: اختلف أهل العالم في المعاد، فقال المحقِّقون من الأوَّلين والآخرين بجوازه، وإنْ اختلفوا في معناه، لما ستعلم من مذاهبهم، وأنكره الطبيعيُّون[4] مطلقًا، وتوقف فيه جالينوس، بناءً على أنَّهُ ما عرف أنَّ النَّفسَ الإنسانيَّةَ هل هي المزاج أو جوهرٌ باقٍ بعد فناء البدن؟ لأنَّها لو كانت هي المزاج، فعند فناء البدن يبطل ولا يعود، لما ثبت عندهم أنَّ المعدوم لا يُعاد.

ثمَّ القائلون بالمعاد اختلفوا:

فمنهم من قال: إنَّ المعاد هو: الجسمانيُّ فقط، وهو قول أكثر المتكلمين، لاعتقادهم أنَّ النَّفس جسمٌ، إمّا هذا الهيكل المحسوس، أو جسمٌ داخل فيه وهو الأجزاء الأصليَّةُ، كما عُلِمَ من مذهبهم.

ومنهم من ذهب إلى أنَّهُ روحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين، مثل: أفلاطون، وسقراط[5]، وأرسطاطاليس.

ومنهم من قال: إنَّه جسمانيٌّ وروحانيٌّ، وهذا على وجهين:

---

(1) [ب: 120/ب].

(2) آل عمران: 37.

(3) كذا في النسختين، والصواب: «عشرة».

(4) وهم: طاليس، وانكسمدر، وانكسمنس، وهيراقليطس.

(5) هو: سقراط بن سفرنيسقوس، ولد حوالي 470ق.م، عاش ومات في أثينا، ويعدُّ من أعمق فلاسفة اليونان تأثيرًا في الفكر اليوناني، اتهم بعدة تهم، وحكم عليه بالموت، فشرب سم الشوكران ومات 400 ق. م، انظر ترجمته في:

- الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج2 ص399 - 404.

- بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص576 - 579.

- الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ج1، ص736 - 737.



أحدهما: أن يكون الرّوح مجرّدًا عن المادَّةِ، فيُعاد الجسمُ ويتعلَّقُ به الروح، أو يتعلَّقُ بجسم آخر من غير إعادة الجسم الأوَّل، وهذا مذهب قليلٍ من أهل العلم، كالغزالي والفارابي[1] ومن تابعهما.

الثاني: أن يكون الرّوح جسمًا روحانيًّا سماويًّا، ويُعاد الجسم الأول ويُورَدُ فيه الرّوح، وهو قول كثيرٍ من المسلمين، وأكثر النَّصارى.

ثمَّ القائلون بإعادة الجسم، فقال بعضهم: إنَّ اللـه تعالى يعدِمُهُ ثمَّ يعيده، وامتنع الباقون عن إعادة المعدوم الصِرْفِ. فقال فريق منهم: إنَّ اللـه تعالى يفرِّقُ أجزاءه التي لا تتجزأ ثمَّ يؤلفها. وقال آخرون: إذا عُدِمَ الشيء بقيت ذاته المخصوصة، فعند[2] العود يعطيها اللـه تعالى الوجود، وهو قول جمهور المعتزلة، بناءً على أنَّ المعدوم شيء.

هذا ما ذهب إليه الفريقان، وهو يقتضي امتناع العَوْدِ، لأنَّ كل معدوم لا بُدَّ وأن يُعْدَمَ شيءٌ عن نفسه بالكليَّةِ، وذلك لأنَّ الشيء لا يُعدم إلا[3] وأن يعدم عنه شيء، فإن عُدِمَ ذلك الشيء بالكليَّةِ، فقد صحَّ أنه لا بُدَّ لكل معدوم أنْ يُعْدَمَ عنه شيءٌ بالكليَّةِ، وإن عُدِمَ بعضُ ذلك الشيء، فيعود الكلام في ذلك البعض المعدوم أنَّه هل عُدِمَ بالكليَّةِ أو عُدِمَ منه شيء؟ وعلى هذا فإمَّا أن يقف -أي: يبلغ إلى ما عُدِمَ بالكلية- أو يذهب بغير نهايةٍ، بأن يُعْدَمَ من كلِّ معدومٍ بعضه، ومن ذلك البعض بعضه إلى غير النِّهاية، وإن وقف فهو المطلوب؛ إذ لزم حينئذٍ عدم الشيءِ بالكليَّةِ، وإن ذهب بغير النهاية، لزم تركُّبُ كلِّ شيءٍ من أجزاءٍ غير متناهية، وهو محال، وبتقدير أن يكون كذلك، يلزم أن يكون في الشيء الذي عُدِمَ عن المعدوم الأول أجزاءٌ غير متناهية، بعضها موجودةٌ وبعضها معدومةٌ، فجميع الأبعاض الموجودةِ فيه غير ما هو المعدوم فيه، وحينئذٍ يلزم أن لا يكون شيء من ذلك المعدوم موجودًا، وإلا لما كان[4] جميع الأبعاض المأخوذة الموجودة جميعها بل بعضها، هذا خلف. فعُلِمَ أن الشيء إذا عُدِمَ، لزم أن يُعْدَمَ عن ذاته شيءٌ بالكليَّةِ، فمن أحال إعادة المعدوم الصِرْفِ، أحال إعادة ذلك الشيء الذي عُدِمَ بالكليَّةِ، والمعدوم بدون ذلك الشيء لا يكون هو هو، لأنَّ التقدير أنَّه من ذاته، فقد أحال ذلك القائل إعادة المعدوم، فحينئذٍ امتنع عليه القول بالمعاد الجسمانيِّ، فلو ذهب إلى المعاد الجسماني، فقد تناقض في كلامه.

احتجَّ الأوَّلون بآيات؛ أي: القائلون بإعدامِ الشيءِ بالكليَّةِ، احتجّوا بآيات منها قوله تعالى: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ "[5]، والهلاك: الفناء، فيلزم أن لا يبقى شيءٌ.

فإن قلت: الهلاك: خروج الشيء عن كونه مُنْتَفَعًا به، يُقال: هلك المال واستهلكه، إذا خرج عن يده، أو تغيَّر عن حالهِ، لا أنَّه فني بالكلية.

قلت: لو كان الهلاك هو الفناء، فقد ثبت المطلوب، ولو كان الخروج عن كونه مُنْتَفَعًا به، يلزم أيضًا فناء الأجزاء، لأنها لو بقيت، لكانت منتفعًا بها؛ لصلاحيتها أنْ تتركَّبَ منها الأجسام.

قوله: هذا خلاف الظاهر، لأنَّ مفهوم الأول والآخر بحسب اللغة والعرف: المتقدِّمُ والمتأخر بالزَّمانِ، لا لشيءٍ آخر، وغير ذلك مجاز، والأصل عدمه.

قوله: لا نُسَلِّمُ التغاير؛ أي: لا نُسَلِّمُ أنَّ المعدوم بالكليَّةِ لو أُعيد لما كان هو، بل هو عين النِّزاع، ولو كان هذا صحيحًا للزم عليكم أيضًا؛ لأنَّ الإنسان المعيَّنَ ليس هو الأجزاء فقط، بل هو: عبارة عن الشيء الحاصل من تلك الأجزاءِ، مع هيئةٍ اجتماعيةٍ وصفاتٍ مخصوصةٍ من

(1) هو: أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، الفارابي، (توفي: 339هـ)، ويعرف بالمعلم الثاني، أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الاصل، مستعرب. ولد في فاراب، وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام. وتوفي بدمشق. كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. وعرف بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو، وكان زاهدًا في الزخارف، لا يحفل بأمر مسكن أو مكسب، يميل إلى الانفراد بنفسه، ولم يكن يوجد غالبا في مدة إقامته بدمشق إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض. له نحو مئة كتاب، منها: «الفصوص»، و«إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها»، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، و«المدخل إلى صناعة الموسيقى»، و«الموسيقى الكبير»، «الآداب الملوكية»، «مبادئ الموجودات» و«إبطال أحكام النجوم »، «أغراض ما بعد الطبيعة»، و«السياسة المدنية»، و«جوامع السياسة» وغيرها، للمزيد انظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج7، ص20 .

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج15، ص416.

- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مرجع سابق، ج5، ص153.

(2) [أ: 118/ب].

(3) [ب: 121/أ].

(4) كذا في النسختين، والصواب: «كانت».

(5) القصص: 88.



المزاج والتَّركيب والتَّعَيُّن، ولا شكَّ في انعدام هذه الأشياء، وإن بقيت الأجزاء، فلو لم يكن المعدوم بالكليَّةِ معادًا، يلزم أن لا يكون الحاصل من تلك الأجزاء ثابتًا ما عُدِمَ أوَّلاً"[1].

والدَّليل المطلق؛ أي: الخالص عن الزوائد، الدَّالُّ على إعادة كل معدومٍ ممكنٍ، أن نقول: العَوْدُ ممكنٌ في نفسه، والصادق أخبر عنه، فوجب القول به.

أمّا الأول، وهو: أن العَوْدَ ممكنٌ، فلأنَّ الإمكان ههنا بالنَّظر إلى القابل والفاعل؛ إذ يجب أن يكون المعدوم ممكن العود والفاعل ممكن[2] التأثير، حتى يُمكن العود، وكلاهما حاصلان، أمّا بالنَّظر إلى القابل، فلما مَرَّ في صدر هذا الكتاب من جواز العود، وأمّا بالنَّظر إلى الفاعل، فللزومه لأمرين حاصلين، أحدهما[3]: كون الله تعالى قادرًا على الإيجاد، والثاني: كونه عالما بأعيان أجزاء كل شخصٍ ليُمكنه إعادة ذلك الشَّخص، وكلاهما حاصلان، أمّا كونه قادرًا، فلما مَرَّ، وأمّا كونه عالمًا، فلما بَيَّنَّا أنَّهُ عالمٌ بالجزئيات.

وإنَّما قلنا: إنَّ الصادق أخبر، لاتفاق قول الأنبياء عليهم السلام على ذلك، سوى موسى عليه السلام فإنَّهُ لم يذكر، وما نزل عليه في التوراة، كأنَّهُ ما أُخْبِرَ له ذكر الساعة، ولعلَّ هذا معنى قوله تعالى: " **إِنَّ السَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا** "[4].

قوله: ويمكن حَمْلُ ذلك على المعاد الرّوحاني؛ أي: حمل على ما ذُكِرَ في الإنجيل على المعاد الرّوحاني، لتشبيههم بالملائكة، لكنّهم روحانيات، وعلى المعاد الجسماني، لاعتقاد أهل الملَّةِ أنَّ الملائكة أجسام، وعلى الرّوحانيِّ والجسمانيِّ معًا؛ لأنَّ الملائكة أيضًا أرواح وأجسام، وعليه أكثر النَّصارى.

قوله: ثبت بالتَّواتر تصريح الأنبياء عليهم السلام ؛ لأنّهم صرَّحوا أنَّ المراد ما دلَّ عليه ظواهر هذه الألفاظ، ولأنَّ هذه الألفاظ نصوصٌ مؤكدةٌ بما يفيد العلم أنَّ المراد ظواهرها مثل قرينة سؤالهم، كما في قوله تعالى: "**قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ**"[5]. وقوله تعالى: "**أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ**"[6]، وسياق قوله تعالى: "**أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا نَّخِرَةً**"[7] دليلٌ على الظاهر، وكذا قوله تعالى: "**يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ**"[8].

وما ذكرتم في الوجه الثاني، وهو: أنَّ المعاد الرّوحاني لا يفهمه أكثر النّاس، فذكروا المعاد الجسمانيَّ تمثيلاً للمعاد الروحانيِّ.

تصريح، يعني: قولكم هذا تصريحٌ بتكذيب الأنبياء، لأنّه حينئذٍ لا يكون كلامهم مطابقًا، وتكذيب الأنبياء كفرٌ، ولأنَّ التمثيل إنَّما يصحُّ أن لو أفاد المطلوب، وهذا التَّمثيل يَصْرِفُ العقل عن فهم ما هو المقصود، لأنَّ مفهومه[9] منافٍ للمطلوب، فلا يجوز التَّمثيل به.

قوله: ولعلَّ مرادهم بالمعاد الرُّوحانيِّ: قَطْعُ تعلُّقِ النَّفس عن البدن، لأنَّ تعلُّقها به خروجٌ عن عالمها الرّوحانية؛ لاشتغالها حينئذٍ بالأشغال الحيوانيَّةِ، فيكون قطع تعلُّقها رجوعًا إلى عالمها.

قوله: والجواب أنَّ لكل بدنٍ أجزاءٌ أصليةٌ وأجزاءٌ فضليةٌ، والمراد بالأصليَّةِ ههنا: ما يكون لكل بدن قبل الأكل. والفضليَّةِ: ما حصل بالغذاء. وأجزاء المأكول التي أكلها الآكل أصليَّةٌ للمأكول، وفضليَّةٌ للآكل، لأنها صارت غذاءً له، فتُرَدُّ أصليةُ المأكول التي صارت فضليَّةً للآكل إلى المأكول، وتبقى أصليَّةُ الآكل معه، فلا يمتنع العَوْدُ.

[فصل: في السمعيات]

فصل: سائر السمعيّات من أحوال الآخرة في أنفسها ممكنةٌ، والله تعالى عالم بالكلِّ قادر على الكلِّ، والصادق أخبر عنها، فلزم العلمُ

---

(1) فحينئذٍ يكون الثواب والعقاب واصلين إلى المطيع والعاصي، من حاشية أ.
(2) [أ: 119/أ].
(3) [ب: 121/ب].
(4) طه: 15.
(5) يس: 78.
(6) القيامة: 3.
(7) النازعات: 11
(8) ق: 44.
(9) وهو: المعاد الجسماني، من حاشية أ.



بوجودِها.

أما أنّها ممكنةٌ، فلأنَّ عذاب القبر إما للنَّفس، أو للنَّفس مع البدن، فكلٌّ منها جائز، أمّا إذا كان للنَّفس فظاهر، لجواز بقاء النفس، فجاز أنْ يعذِّبها اللـه تعالى في القبر، كما شاء. ولأنها لمّا حلّت البدن حلول السريان كالدُهْنِ في جِرْمِ اللّوز، وتلذَّذت باللَّذات الجسميَّةِ والعقليَّةِ[1] فيه، ومنه، وبه، ومعه، وله، وترسَّخت فيها الآمال، والأماني بها، وما فَهِمَت لذةً غيرها، ألفته غاية الإلف، وصار هذا عادةً وطبيعةً لها، فإذا فارقته جاورته متحسِّرةً متألِّمةً لخرابه، بالالتفات والحسرات، وحرمانها بذلك عن الآمال والأماني، وجاز أن يجعل اللـه تعالى عقائدها الرديَّة وأخلاقها الذَّميمة بمنزلة حيّاتٍ[2] تنهشها، وأمّا النُّفوس المهتمَّةُ بالمعارف، واللَّذات الأُخروية، فتكون مستبشرةً بها، وبرحمة اللـه.

وأما إذا كان للنفس مع البدن فأيضًا ذلك واضح، لجواز أن يحصل للبدن بتأثير قدرة اللـه تعالى ما يَسْتَعِدُّ ثانيًا لقبول علاقة النَّفس بوجهٍ ما، لا يدركه البشر، أو بالوجه الذي كان حالة الحياة، أو بذلك الوجه، لكن بدون الرّوح الحيوانيّ والنباتيّ؛ لفنائهما، وهذا أشبه الوجوه، وله مثال في بعض أحوال النوم والمرض، لاسيَّما بقرب الموت، وحالة بين النوم واليقظة، للمتحيِّرين بأسبابٍ مُدْهِشَةٍ، لاسيَّما للمرتاضين، فإنَّ القوى الحيوانية والنباتية تقف في هذه الأحوال عن أعمالها، كأنها فُقِدَت فَتَخَلَّصَ النَّفسُ عن منازعتها، فتلوح لها مناماتٌ صادقةٌ، ومشاهداتٌ مطابقةٌ لا خياليَّةٌ، مع الاستغناء مدَّةً عن الغذاء، لوقوف النّامية، وبعد ترمُّمِ البدن يكون العذاب للنفْسِ، كما مَرَّ تقريره.

وأمّا الصراط، فلأنَّ ما هو المشهور غير خارج عن حدِّ الجواز، لأنَّ الجسم الطَّويل الدَّقيق ممكن، وما قيل في تأويله أنَّهُ الأعمال السيئةُ التي يُسأل عنها ويُؤاخَذُ بها كأنَّهُ يمرُّ عليها، فلا بُدَّ وأن يطولَ ذلك بكثرة تلك الأعمال، ويَقْصُرَ بقلّتها، كما هو المنقول أنَّ الصراط يطول لمن كان[3] سيئاتُهُ أكثر، ويقصر لمن كان[4] أقل، فأيضًا غير مُجاوز حدَّ الجواز.

وكذا الميزان، أمّا ما هو المشهور؛ أي: الميزان المشهور، وتوزن به صحائف الأعمال، أو المراد منه مَلَكٌ يقابل حسنات العباد بسيئاتهم؛ ليظهر رُجحانُ أحدهما أو تساويهما، وهذا أيضًا جائز.

وكذا إنطاق الجوارح أمرٌ ممكنٌ، فإنَّ حقيقة النُّطق هي: أصواتٌ مقطعةٌ دالَّةٌ على المعاني، فهي جائزةُ الحصول عن الجمادات؛ إذ يمكن منها حصولُ أصواتٍ مقطعةٍ، لاسيَّما عن غير الجمادات.

ومنهم[5] من أوَّل أحوال الجنَّةِ والنّار بأنّا متى ندرك لذةً أو ألمًا كان المُدْرِكُ لذلك أنفسنا ضرورةً، لما عُلِمَ أنَّ النَّفس ما يُشير إليه كلُّ أحدٍ بقوله: أنا، والبدنُ وغيره من الأجسام الموصوفة بالكيفيّات الطعمية وغيرها آلةٌ وواسطةٌ للنَّفس في الإدراكات، فالبدن آلةٌ وغيره مما ذُكِرَ واسطةٌ، ولا خفاء أن اللَّذات والآلام سواءٌ كانت جسمانيَّةً أو روحانيَّةً بالحقيقة ضروبٌ من تأثُّرات النَّفس وانفعالاتها؛ إذ هي تتأثَّر وتنفعل عن الأشياء، فيحصل لها ضربٌ من اللَّذة والألم، فيكون كلُّ نوعٍ أو كلُّ صنفٍ من اللَّذة أو الألم نوعًا أو صنفًا من التأثُّرِ، فمتى حصل للنَّفس ذلك التأثُّر، حصل[6] تلك اللَّذة أو الألم، سواءٌ كان بوسط الآلة أو الواسطة أو لا يكون.

ومثال هذا حالُ النَّومِ، فإنّا نُدْرِكُ فيها إدراكات الحواسِّ، ونلتذُّ ونتألَّمُ بأنواع اللَّذات والآلام، وأصنافها من المنكوحات والمطعومات والمُتَنَزَّهات، وغير ذلك التذاذًا وتألمًا لما فوق ما في اليقظة بدون التوسط؛ أي[7]: بدون توسط الأجسام الموصوفة بتلك الكيفيّات، فإنّا ندرك لذَّة الوقاع بدون محلِّهِ، ولذَّة الحلاوة بدون موضوعها.

فإن قيل: ذلك في النَّوم إنَّما يكون بواسطة الخيال، فإنَّ الصُّوَرَ الجائلة فيه عند سكون الحواسِّ واستغراق النَّفس في تدبير أحوال

---

(1) [أ: 119/ب].

(2) [ب: 122/أ].

(3) كذا في النسختين، والصواب: «كانت».

(4) كذا في النسختين، والصواب: «كانت».

(5) أي: من العلماء، يعني: أن بعض العلماء ينكرون أن تكون اللذة والألم اللذين في الجنة، كالذة والألم اللذين في دار الدنيا، بل يأوّلون أحوال الجنة ... إلخ ، من حاشية أ.

(6) كذا في النسختين، والصواب: «حصلت».

(7) [أ: 120/أ].



النوم[1]، تتعدّى إلى الحسِّ المشترَك، فتلُوحُ على النَّفس على وجهٍ مضطربٍ غير مرتَّبٍ، لاشتغال النَّفس بالتَّدبير، فتُدْرِكُ اللَّذات والآلام على ذلك الوجه، وهذا المعنى مفقودٌ بعد البدن، فكيف يُتَصَوَّرُ ذلك؟

قلنا: نعم، قد يكون بسبب ذلك، وذلك أضغاثُ أحلامٌ، وقد يكون بسببٍ من أسبابِ عالم القُدُس، وذلك يكون من قبيل الإلهام والكشف مطابقًا للواقع، إمّا على التَّطابق أو على التَّأويل والتعبير، وكلُّ ذلك لا يضرُّنا، فإنَّا ندَّعي أنَّ النَّفس قد تُدرك اللَّذَّاتِ والآلامَ بدون توسط الأجسام الموصوفة بتلك الكيفيات، لا أنها ليست بسببٍ، فجاز أنْ يكون السببُ فيضَ رحمةِ اللـه تعالى وسَخَطِهِ، أو غير ذلك من جهة الملائكة والروحانيِّين، هذه في حالة النوم.

وقد يكون مثل ذلك في حالة اليقظة أيضًا، كما يسنحُ للواغلين في الارتياض، والممعنين في الإعراض عن الأغراض الدنيويَّةِ حالة اليقظة بدون الوسائطة العنصريَّةِ، من اللَّذات والآلام ما لا يَسَعُ في فهم غيرهم، ولا يَتَصَوَّرُهُ عقل من سواهم، حتى يُبَلِّغَهم الإمعانُ في ذلك غايةً تشتاقُ أنفسهم إلى قطع علاقة النَّفس عن البدن، رجاءً لاستيفاء تلك المعاني، وإذا عُرِفَ[2] هذه المعاني، عُلِمَ أنه يجوز أنْ يحصل للنَّفس لذّاتٌ وآلامٌ إمّا بغير وسط، أو وسط غير جسمٍ، بأنْ يكون من فيض رحمة اللـه تعالى وسخطه، أو من تصوُّرات النَّفس، بأنْ تتصوَّرَ لذةً[3] فتدركها، فتلتذُّ بها، أو لا تدركها فتدرِكُ ضدَّها، فتتألم بذلك، فإنَّ للتصوُّرات الممعنة مدخلاً في التأثيرات؛ أي: إذا تُصُوِّرَ الشيء بالإمعان ويُستغرق فيه بحيث لا يقع مُزاحمةٌ من شيءٍ آخر من القوى وغيرها، يحصل في النَّفس أثر ذلك الشيء، كما أنَّ تصوُّرَ المباشرة بالإمعان فقد يُفيد لذَّتها، وكذا في غير ذلك.

قيل: إنَّ تصوُّرَ الحامض جدًا قد يفيد تغيُّرَ الأسنان، كما يكون في وجوده، لاسيَّما إذا لم يكن للنَّفس استغراقٌ في أحوال البدن وانجذابٌ إليها، فتستوفي من اللَّذّات والآلام حظًّا وافرًا، أشدّ ما يكون في حالة التعلُّقِ بالبدن والاستغراق فيه.

وأحوال الجنَّةِ والنّارِ إنَّما تكون من هذا القبيل، هذا ما قالوه، ولا خفاء أنَّ أمثال[4] هذه بتقدير تحقُّقِها إنَّما تكون من قبيل الخيالات الغير الحقيقية الغير المضبوطة، التي لا عِبْرَةَ بها، كأحوال النَّوم، وصنفٍ من الجنون وأحواله، فلا عبرة بها.

وقد عُرِفَ أنَّ ما ذكرنا من الأمور الحقيقيَّة ممكنٌ بالنظر إلى القابل والفاعل، بل لازم في سَعَةِ قدرة اللـه تعالى وكمال حكمته، فإنَّ تكميل خلق العباد وتتميم أحوالهم أجرًا وزجرًا إنَّما يتمُّ بذلك، على أن الإخلال بالمكافأة ضربٌ من النُّقصان والإهمال، فكمال حكمة اللـه تعالى لا يرخِّصُ إهمال هذا الكمال، مع توفُّرِ قدرته على ذلك، فإنَّ في قدرة اللـه تعالى ورحمته لَسَعَةً لا يضيق عليه الأمر في شيء مما يجري هذا المجرى، لاستغنائه تعالى في جميع ذلك بمجرَّدِ «كُنْ» عن جميع ما سواه، فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون[5].

وأمّا الفلاسفة فأوَّلوا أحوال الآخرة بوجه آخر، فقالوا: اللَّذَّةُ هي: إدراك ما هو عند المُدْرِك كمالٌ وخيرٌ من حيث هو كذلك، والألم: إدراك ما هو عنده شرٌّ وآفةٌ من حيث هو كذلك. وإنَّما قيل عند المُدْرِك[6]، لأنَّ اللَّذات والآلام قد تختلف باختلاف الأمزجة والطبائع، فإنَّ الإنسان قد يلتذُّ بما لا يلتذُّ به غيره، وقد يتألم بما لا يتألم عنه[7] غيره، وقد يلتذُّ بتوهم وجود ما هو خيرٌ عنده، وإن لم يكن ذلك موجودًا، وإنَّما قيل من حيث هو كذلك، لأنَّ الشيء قد يكون لذيذًا من جهةٍ، كريهًا من جهةٍ، كما أنَّ المسكَ لذيذٌ من حيث الرائحة، كريهٌ من حيث الطعم، فهو من حيث الرائحة كمال وخير، ومن حيث الطعم شرٌّ وآفةٌ.

ثمَّ قالوا: ما هو عند النَّفس خيرٌ فقد يكون باعتبار عالمها الروحانيِّ، وقد يكون باعتبار العالم السفليِّ، وما يكون خيرًا لها بالاعتبار الأول واجب الوجود[8] تعالى وتقدَّس وكمالاتُه، وما صدر عنه من الموجودات الكاملة كالعقول والنُّفوس وغيرها، وما يكون خيرًا بالاعتبار الثاني نَيْلُ الشكر والحمد والكرامة والرئاسة، كما أنَّ خير البدن وشرَّهُ أيضًا يختلف، فإنَّ الخير عند الشهوة هو: المطعم الملائم والمنكح الموافق، وعند

---

(1) [ب: 122/ب].

(2) كذا في النسختين، والصواب: «عرفت».

(3) في ب: «اللَّذَّة».

(4) أي: إدراك اللذات والآلام بدون توسط الأجسام الموصوفة بالكيفيات الطعمية، من حاشية أ.

(5) [أ: 120/ب].

(6) [ب: 123/أ].

(7) كذا في النسختين، والصواب: «منه».

(8) أي: تصور واجب الوجود تعالى، ومعرفته، وتصور كمالاته، وتصور ما صدر عنه، من حاشية أ.



الغضب الغلبة.

ثمَّ اللَّذات العقلية أقوى من اللذات الجسمية، وكذلك الآلامُ العقليَّةُ أقوى من الآلامِ الجسميَّةِ، لأنَّ اللَّذَّةَ لمَّا كانت إدراك الملائم، فكلما كان الإدراك أكمل والمُدْرَك أفضل، كانت اللذة أتمَّ، والإدراك العقليُّ أكمل، لأنَّه يَجِدُ كُنْه الشيء وعوارِضَهُ، دون الحسيِّ، فإنَّهُ لا يتعلَّقُ إلا ببعض العوارض، كما في الإحساس بالبصر، فإنَّهُ لا يتعلَّقُ إلا بظواهر الأجسام من السطوح والألوان والأضواء، وظاهرٌ أنَّ مدرَكات العقل أفضل، وكذا حكم الألم، فإذا تخلَّصَتْ النَّفس عن علائق الجسمانيَّات العائقة لها من عالمها، حصل لها من اللَّذات والآلام بحسب الاستحقاق فوق ما للجسم.

وإذا عَرَفْتَ هذا فنقول: النَّفس إمّا أن تكون موصوفةً بالكمالاتِ العلميَّةِ والخُلُقيَّةِ أو لا تكون، وغير الموصوفة إمّا أن تكون موصوفةً بأضدادها، أو لم تكن، والموصوفة بأضدادها إمّا أن تكون أضدادُها راسخةً، أو لم تكن، فهذه أربعة أقسام:

الأوَّل: الموصوفة بالكمالات العلميَّةِ والخُلُقيَّةِ.

الثَّاني: الخالية عن الكمالات، إمّا عن القسمين أو من أحدهما، الغيرُ الموصوفة بالأضداد.

الثالث: الموصوفة بالأضداد الرَّاسخةِ.

الرابع: الموصوفة بالأضداد الغير الرَّاسخة.

والأولى هي من أهل السعادة الأبديَّةِ واللَّذات السرمديَّةِ، والثَّانية من أهل السلامة؛ أي: تكون سالمةً من العذاب والألم، والثَّالثة هي المخصوصة بالعذاب الأبديِّ، والشقاوة السرمديَّة، والرابعة مما يُرجى زوالُ عذابه، ونيل سعادته.

ثمَّ الخالية عن الكمالات المشتاقة إليها أشدُّ عذابًا من غيرها؛ أي: من غير المشتاقة؛ لأنَّ الكمال حينئذٍ يكون عندها خير وعدمه شر، فتكون مدركةً لما هو شرٌّ عندها، فتكون متألمًا بخلاف الغير المشتاقة.

والبُلْهُ -وهي: النُّفوس الساذجة التي غلب عليها سلامة القلب، وقلَّةِ الاهتمام بالأمور الدنيويَّةِ- أقرب إلى السلامة لكونهم غير عارفين بكمالاتهم، غير مشتاقين[1] إليها، فالسَّعادات الأخروية عندهم بمنزلة الصِّحَّةِ والسلامة الحاصلتين من الاحتماء واستعمال الأدوية والأغذية النَّافعة، الموجبةِ لقلَّةِ الموادِّ المؤذية، وآلامُها بمنزلة الأمراض الحاصلة[2] من عدم الاحتماء واستعمال الأغذية والأدوية المضرَّة، الموجبة لاجتماع المواد المفضية إلى الأمراض والآلام البتَّةَ، لا من فعل فاعل خارجيٍّ.

ومذهبُ المِلِّيِّينَ بعكس ذلك، هذا تقرير رأيهم.

وفيه نظر؛ إذ قد مَرَّ في بحث اللَّذَّة أنَّ الملائم المستقرَّ لا يفيد اللَّذة، والعلوم والأخلاق الراسخة لا تفيدها، وكذا في باقي المقدمات نظر، وبتقدير صحة الجميع[3] ليس هذا إلا رجمًا بالظَّنِّ؛ إذ كيف يُعْلَمُ مما ذكروا انحصار اللَّذات والآلام فيما ذكروا، لجواز أن يكون أنواع أخرى مع ما ذكروه أيضًا، وأمثال هذه لا يحسن اقتباسها إلا من مشكاة النُّبوَّةِ.

[الصحيفة السابعة عشرة: في الإيمان والإسلام والكفر]

[الفصل الأول: في الإيمان]

قال: «الصحيفة السابعة عشر[4]: ...» إلى آخره.

أقول: الإيمان في اللغة: التصديق. وفي الشرع: مختلفٌ فيه.

فقال المحققون: هو: تصديق الرَّسول بكل ما عُلِمَ بالضرورة مجيئة به.

قوله: ما عُلِمَ بالضرورةِ مجيئه به؛ ليخرج ما لا يُعْلَمُ بالضرورة أن النبي ﷺ جاء به، كاجتهاديّات[5]، فلهذا لا يكفر منكر الاجتهاديّات بالإجماع.

---

(1) [أ: 121/أ].

(2) [ب: 123/ب].

(3) أي: جميع المقدمات، من حاشية أ.

(4) كذا في النسختين، والصواب: «عشرة».

(5) كذا في النسختين، والصواب: «كالاجتهاديات»؛ أي: اجتهادات النبي ﷺ في الأشياء.



ويقرب من هذا الرأي ما ذهب إليه أبو حنيفة ﷺ أنَّ الإيمان هو: المعرفة والإقرار؛ أي: العلم بما قال النبيُّ ﷺ والإقرارُ به.

وقالت المعتزلة: الإيمان هو: مجموع الطاعات.

ونُقِلَ عن السلف أنَّ الإيمان هو: التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان.

ونُقِلَ عن علي ﷺ مثل ذلك. وبه قال الشافعي: إنّه معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، والعمل بالأركان.

وأمّا الإسلام فهو بمعنى الاستسلام؛ أي: الانقياد لغة.

وفي الشرع: الخضوع وقبول قولِ الرَّسول، فإن وُجِدَ معه اعتقاد وتصديق بالقلب فهو: الإيمان، وإلا فلا.

فالإيمان أخصُّ من الإسلام، ولهذا قال اللـه تعالى: "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ "[1]، بيَّنَ أنَّهُ ليس في قلوبهم تصديق الرسول، ولكنهم قبلوا قوله، وأظهروا الخضوع مخافةً.

وأيضًا النبيُّ ﷺ عرَّفَ الإيمان والإسلام بسؤال جبريل عليه السلام في الخبر المشهور، الذي رواه عمر بن الخطاب ﷺ: «أن جبريل ﷺ سأل عن النبي ﷺ فقال: يا محمد، أخبرني عن الإيمان؟ فقال: الإيمان أنْ تؤمن باللـه، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. فقال: صدقت. قال: فأخبرني عن الإسلام؟ قال: الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا اللـه وأنّ محمَّدًا رسول اللـه، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجَّ البيت إن استطعت إليه سبيلا. قال: صدقت»[2].

وما ذكرنا في تعريف الإيمان والإسلام مجملٌ لما فصَّله النبي ﷺ فيهما، ومن هذا عُلِمَ تغاير الإيمان والإسلام؛ لأنَّ سؤال جبرئيل عليه السلام وتعريف الرسول ﷺ وتصديق جبرئيل عليه السلام من أقوى الحجج على تغايرهما، وإطلاق أحدهما على الآخر جائز بطريق التجوُّز.

ثمَّ الإسلام يُطلَقُ على دين محمد ﷺ.

يقال: دين الإسلام، كما يقال دين اليهوديَّةِ والنَّصرانيَّةِ، قال اللـه تعالى: "إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّـهِ الْإِسْلَامُ "[3]، وقال: "وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا "[4]، وقال النبي ﷺ: «ذاق طعم الإيمان من رضي باللـه ربًّا وبالإسلام دينًا»[5].

وذهب قوم من المتكلمين إلى أنَّ الإيمان هو الإسلام، والاسمان مترادفان، واستدلّوا على ذلك بوجوه:

الأوَّل: الإيمان، هو: التصديق باللـه تعالى، والإسلام إمّا أن يكون مأخوذًا من التسليم، وهو: تسليم العبد نفسه لله تعالى، أو يكون مأخوذًا من الاستسلام، وهو: الانقياد، وكيف[6] ما كان، فهو راجع إلى ما ذكرنا من تصديقه بالقلب، واعتقاده[7] أنّه تعالى خالقه لا شريك له.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أن الإيمان هو: التصديق باللـه فقط، وإلا لكان كثير من الكفار مؤمنين؛ لتصديقهم باللـه، بل هو: تصديق الرَّسول بكل ما عُلِمَ مجيئه به بالضَّرورةِ، كما مَرَّ، ولئن سَلَّمنا، لكن لا نُسَلِّمُ أن التسليم ههنا بمعنى تسليم العبد نفسه، لم لا يجوز أن يكون بمعنى الاستسلام؟ وهو الانقياد، لأنَّ أحد معاني التَّسليم الانقياد، وحينئذٍ يلزم تغايرهما، لجواز الانقياد ظاهرًا بدون تصديق القلب، كما

---

(1) الحجرات: 14.

(2) رواه البخاري ومسلم، وأصحاب السنن في سننهم، وغيرهم. انظر:
- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، ج4، ص1793، حديث رقم 4499.
- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج1، ص36، حديث رقم 8.
- الترمذي، الجامع الصحيح «سنن الترمذي»، مرجع سابق، ج5، ص6، حديث رقم 2610.
- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج2، ص635، حديث رقم 4695.
- النسائي، سنن النسائي الكبرى، مرجع سابق، ج6، ص528، حديث رقم 11721.
- القزويني، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.)، ج1، ص24، حديث رقم 63.

(3) آل عمران: 19.

(4) آل عمران: 85.

(5) [أ: 121/ب]. والحديث رواه مسلم في صحيحه، وابن حبان كذلك، والطبراني في معجمه، وأحمد في مسنده وغيرهم. انظر:
- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج1، ص62، حديث رقم 34.
- ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، مرجع سابق، ج4، ص592، حديث رقم 1694.
- الطبراني، المعجم الكبير، مرجع سابق، ج1، ص251، حديث رقم 728.
- الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج2، ص299، حديث رقم 1778.

(6) أي: سواء كان مأخوذًا من التسليم، أو مأخوذًا من الاستسلام، فهو: ... إلخ، من حاشية أ.

(7) [ب: 124/أ].



ذكرنا قبل.

الثاني: قوله تعالى: "وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ "[1]، وقوله تعالى: " إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللـهِ الإِسْلَامُ " [2]، بيّن أنَّ دين اللـه تعالى هو الإسلام، وأنَّ كلَّ دينٍ غير الإسلام غيرُ مقبولٍ، والإيمان دين لا محالة، فلو كان غير الإسلام لما كان مقبولاً، وليس كذلك.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنَّ الإيمان الذي هو التَّصديق فقط دينٌ، بل الدِّينُ إنَّما يقال لمجموع الأركان المعتبرة في كل دين، كالإسلام بتفسير النبي ﷺ، ولهذا يُقال: دين الإسلام، ولا يُقال: دين الإيمان، وهذا أيضًا فرق آخر، ومعنى الآية: ومن يبتغ دينًا غير دين محمَّدٍ فلن يُقبل منه.

الثالث: لو كانا متغايرين لتُصُوِّرَ أحدهما بدون الآخر، ولتُصُوِّرَ مسلم ليس بمؤمن.

والجواب: إنَّ عدم تغايرهما بمعنى: عدم الانفكاك، لا يوجب اتحادهما معنىً، كالمتساويين. وأيضًا المنافقون كلهم مسلمون بالتفسير المذكور، غير مؤمنين، فقد وُجِدَ أحدهما بدون الآخر.

ثمَّ أوّلوا الآية، بأن المراد بأسلمنا استسلمنا؛ أي: انقدنا. والخبر بأن سؤال جبريل عليه السلام ما كان عن الإسلام، بل عن شرائع الإسلام، وأسندوا هذا إلى بعض الرواة.

والجواب: أنَّ الاستسلام ههنا ينبغي أن يكون بالمعنى المذكور في تعريف الإسلام، وإلا لما تمكن المنافقون من دعوى الإيمان، وحينئذٍ لا فائدة في هذا التأويل، والمسطور في الكتب المعتبرة مثل الصحيحين، وما استخرج منهما مثل المصابيح والأربعين وغير ذلك، مما ذكرنا، ولا يعارضه هذه الرواية الغريبة المخالفةُ للظَّاهرِ.

هذا ما وجد من كلام الفريقين مع زيادة تحقيق.

والحقُّ، أنَّهُ يجب علينا رعاية ما قال اللـه تعالى ورسوله، لاسيَّما أن يكون مؤكدًا مبيَّنًا خارجًا عن قابلية التأويل والتعبير، موافقًا للعقل، وههنا كذلك، لأنَّ كلام اللـه تعالى نَصٌّ صريحٌ في التغاير، وسؤال جبريل عليه السلام عن كل منهما على حدة، دالٌّ على التغاير، ثمَّ جواب النبي ﷺ، ثمَّ تصديق جبريل عليه السلام، ولما وَرَدَ من عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات في كلام اللـه تعالى وكلام رسوله.

ومع هذا موافق للعقل، لما مَرَّ أنَّ الإيمان هو: التصديق ضرورةً، لغةً عرفًا، ولما عُلِمَ أنَّ الدّين ما يكون مشتملاً على الأركان المعتبرة في ذلك الدّين، وتعريف النبي ﷺ كان كذلك، ويؤكده قوله ﷺ: «بني الإسلام على خمس»[3]، وذكر الخمس المذكورة في الإسلام.

ثمَّ التوفيق بين المذهبين أنَّ[4] الإيمان في ظاهر الشرع إنَّما هو الإقرار، وجعلوا الإقرار لدلالته على الاعتقاد قائمًا مقام الاعتقاد، والإسلام أيضًا كذلك، فمن نظر إلى ظاهر الشرع ذهب إلى أنَّهما واحد.

وأيضًا قال: إنَّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأنَّ الإقرار لا زيادة فيه ولا نقصان، ومن نظر إلى الحقيقة ذهب إلى التغاير وقابلية الزِّيادة والنُّقصان، هذا سِرُّ هذا الموضع.

ثمَّ الإسلام جاز أن يكون مع الاعتقاد والتَّصديق، وهو الإسلام الحقيقي على الوجه الذي ذكره النبي ﷺ، والمسمّى بدين الإسلام، وجاز أن لا يكون، وحينئذٍ لا يكون إسلامًا حقيقيًّا، وإن عُدَّ إسلامًا في ظاهر الشرع، وهذا هو المراد في قوله تعالى[5]: " قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ "[6]. والأوَّل، هو المراد بقوله تعالى: " إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللـهِ الإِسْلَامُ "[7]، وقوله

---

(1) آل عمران: 85.
(2) آل عمران: 19.
(3) رواه البخاري ومسلم، انظر:
- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، ج1، ص12، حديث رقم 8.
- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج1، ص45، حديث رقم 16.
(4) [أ: 122/أ].
(5) [ب: 124/ب].
(6) الحجرات: 14.
(7) آل عمران: 19.



تعالى: " وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ "[1]، وهو مساوٍ للإيمان في الوجود، لأنّه متى تحقَّقَ الإسلام بهذا المعنى، تحقَّقَ التَّصديق ضرورة، ومتى تحقَّقَ التَّصديق، تحقَّقَ الإسلام بهذا المعنى، لأنَّ من[2] المحال أن يُصَدِّق الإنسان كل ما علم مجيء الرسول به بالضرورة تصديقًا تامًّا، ولا يأتي بالأركان الخمس، هذا تحقيق هذا الموضع.

وأما الكفر: فهو في اللغة: السَّتْرُ، وإنَّما سُمِّيَ الكافر كافرًا، لأنّه يستر الحقَّ.

وفي الشرع: إنكار شيء مما عُلِمَ مجيءُ الرَّسول به بالضرورة.

ولا يكون بين الإيمان والكفر واسطةٌ، إذا فُسِّرَ الإيمان بالتَّصديق كما فسرنا، لأنّه متى تحقق تصديق الرَّسول بكل ما عُلِمَ بالضَّرورة مجيئه به، تحقق الإيمان، ومتى لم يتحقق هذا سواء كان بإنكار كلِّ ما عُلِمَ بالضرورة مجيئه به أو بإنكار بعضه، تحقَّقَ الكفرُ. هذا بالنِّسبة إلى من وصل[3] إليه دعوة النَّبيِّ ﷺ، أمّا إذا لم تصل فينتفي عنه الإيمان والكفر؛ لأنّه حينئذٍ لا يكون مُصَدِّقًا ولا منكرًا، وحكمه سيجيء.

أما إذا فُسِّرَ الإيمان بمجموع الطّاعات من التصديق والإقرار والعمل، كما مَرَّ، فقد يتحقق الواسطة، لأنَّ من صدَّقَ الرَّسول في كل ما عُلِمَ بالضرورةِ مجيئه به وترك شيئًا من الطّاعات لا يكون مؤمنًا، لأنَّهُ ما حصل له مجموع الطّاعات، ولا كافرًا، لأنّه ما أنكر شيئًا مما جاء به النبي ﷺ.

والمعتزلة سَمَّوا هذا القسم منزلةً بين المنزلتين.

قالت الخوارج: من ترك شيئًا من العبادات، فهو: كافر[4]، فعلى هذا لا يكون بين الإيمان والكفر أيضًا واسطةٌ، لأنّه من أتى بجميع الطاعات فهو: مؤمن، ومن أخلَّ بشيءٍ منها فهو: كافرٌ.

ثمَّ الدَّليل على أنَّ الطّاعات ليست جزءًا من حقيقة الإيمان، أنّه لو كان كذلك، لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكرارًا؛ لكونها داخلةً في حقيقة الإيمان، وبالمعصية نقضًا، لأنَّ عدم المعصية طاعةٌ فيكون جزءًا من الإيمان، فتقييد الإيمان بالمعصية يكون بتقييد الكلِّ بنقيض جزئه، فيكون نقضًا، كقوله تعالى: " الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ "[5]؛ أي: لم يخلطوا.

فإن قلت: هذا أيضًا من قبيل تقييد الإيمان بالطاعة، لأنَّ عدم المعصية طاعة، وههنا بالحقيقة تقييد الإيمان بعدم المعصية.

قلت: ظاهره هذا، لكنَّهُ يدلُّ على إمكان خلط الإيمان بالمعصية، وإلا لما حَسُنَ نفيه في معرض المدح لمن لم يخلط.

احتجَّ من قال: إنَّ الطّاعات هي الإيمان بوجوه:

الأول: أنَّ فعل الواجبات هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان[6]؛ إذ لو كان غيره -يعني: لو لم يكن الإسلام إيمانًا- ما كان الإيمان غير الإسلام، ولو كان غيره، لما كان مقبولاً، فيَلزم أنَّ فعل الواجبات هو: الإيمان.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أن الإيمان لوكان غير الإسلام، لما كان مقبولاً، وإنَّما يكون كذلك[7] أن لو كان الإيمان دينًا، وقد مَرَّ هذا في بحث تغايرهما أنَّ الدين إنَّما يقال لمجموع الأركان المعتبرة، لا للتصديق. وأيضًا لو أُريد أن ما لا يكون إسلامًا، لا يكون مقبولاً، يلزم أن لا تكون الصلاة ولا غيرها من الطاعات مقبولاً[8]، لكونها غير الإسلام، ولمّا كان هذا باطلاً، فكذا ما ذكرتم، ولئن سَلَّمنا ذلك، لكن لزم من دليلكم صدق الإيمان على الطّاعات، وصدق الشيء على الشيء لا يقتضي اتحادهما، فجاز أن يكون صدق الإيمان عليها، لكونها متضمنة للتصديق والاعتقاد.

الثّاني: لوكان الإيمان عبارةً عن التَّصديق[9]، لكان قاطع الطريق الذي صدَّقَ الرَّسول مؤمنًا، لكونه مصدِّقًا، لكنه ليس بمؤمن، لأنّه

(1) آل عمران: 85.

(2) سقط من ب: «من».

(3) كذا في النسختين، والصواب: «وصلت».

(4) لأن الإيمان عند الخوارج، عبارة عن: مجموع الطاعات، من حاشية أ.

(5) الأنعام: 82

(6) [أ: 122/ب].

(7) أي: إنما يكون غير مقبول، من حاشية أ.

(8) كذا في النسختين، والصواب: «مقبولةً».

(9) [ب: 125/أ].



يُخْزى، والمؤمن لا يُخْزى؛ لقوله تعالى: " يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ "[1].

وفيه نظر؛ لأنَّ هذا إنَّما يصحُّ أن لو كان[2] الواو للعطف، أمَّا إذا كانت ابتدائيةً فلا، لأنَّه حينئذٍ لا يلزم كون المؤمنين مع النبي ﷺ في عدم الإخزاء، والظَّاهرُ أنَّها ابتدائيَّةٌ، لأنَّ قوله تعالى بعد ذلك: " نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ "[3] ظاهرهُ أنَّهُ خبرٌ لقوله تعالى: " وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ "[4]، ولئن سَلَّمنا أنَّها عاطفةٌ، لكن المراد بالذين آمنوا معه الصحابة، بدلالة قوله تعالى: " مَعَهُ "؛ لأنَّ الذين آمنوا مع النَّبيّ ﷺ إنَّما هم الصحابة.

الثالث: قوله تعالى: " وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ "[5]، ذَكَرَ المفسرون أنَّ المراد بالإيمان ههنا: الصلاة، أي: صلاتكم إلى بيت المقدس، قبل تعيين الكعبة.

والجواب: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد التَّصديق بوجوب تلك الصلاة؟ وأيضًا هذا لا يفيدكم، لأنَّ الإيمان عندكم مجموع الطاعات لا الصلاة وحدها.

[الفصل الثاني: في أنَّ الإيمان هل يزيد وينقص أم لا؟]

«الفصل الثاني: في أنَّ الإيمان هل يزيد وينقص أم لا؟»

الذاهبون إلى أنَّ الإيمان هو: التَّصديق، منهم من قال: إنَّهُ لا يقبل الزِّيادة ولا النُّقصان، لأنَّ حقيقة التَّصديق شيء واحد، لا تتطرق إليه الزيادة والنُّقصان.

وقال آخرون: إنَّهُ لا يقبل النُّقصان، لأنَّهُ لو نقص لما بقي إيمانًا، لكن يقبل الزيادة بالآيات المذكورة في الكتاب، ولقوله ﷺ: «من أحبَّ لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله، فقد استكمل الإيمان»[6].

وقال من ذهب إلى أنَّ الإيمان هو مجموع الطاعات: إنَّهُ يقبل الزِّيادة والنُّقصان بزيادة العبادات ونقصانها.

وقال الإمام[7]: هذا البحثُ لفظيٌّ، لأنَّ المراد بالإيمان إن[8] كان هو التصديق، فلا يقبلهما، وإن كان الطاعات، فيقبلهما، ثمَّ ذهب إلى التوفيق فقال: الطاعات مكمِّلةٌ للتَّصديق، فكلُّ ما دَلَّ من الدَّلائل على أنَّ الإيمان لا يقبل الزِّيادة والنُّقصان، كان مصروفًا إلى أصل الإيمان، الذي هو التصديق، وما دلَّ على كونه قابلاً لهما، فهو مصروفٌ إلى الإيمان الكامل، هذا ما ذكروه.

والحقُّ: أنَّ الإيمان قابلٌ لهما، سواء كان بمعنى الطاعات، وهو ظاهر، أو بمعنى التَّصديق، لأنَّ التَّصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم، والاعتقاد قابل للشدَّة والضعف؛ إذ الاعتقاد بأجلى البَديهيَّات كقولنا: الشيء إمَّا موجودٌ أو لم يكن، أقوى الاعتقادات، ثمَّ الاعتقاد بما هو دونه، كقولنا: الأشياءُ المساويةُ لشيءٍ واحدٍ متساويةٌ[9]، وقولنا: الكلُّ أعظمُ من الجزءِ، والواحد نصف الاثنين. ثمَّ الاعتقاد بأجلى النَّظريات، كوجود الصانع، ثمَّ بما دونه، ككونه واحدًا، ثمَّ بما دونه، ككونه تعالى مَرْئيًا، وعلى هذا إلى الأخفى، مثلُ الاعتقاد بأنَّ العرض لا يبقى زمانين، وإذا كان كذلك، كان الإيمان قابلاً للزِّيادة والنُّقصان، على أنَّهُ يجب علينا متابعةُ كلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ، وقد عُلِمَ أن كلامهما دالٌّ على ذلك.

وقد مَرَّ في الفصل الأول أنَّ هذا الخلاف راجع إلى اعتبار ظاهر الشرع وباطنه.

---

(1) التحريم: 8.

(2) كذا في النسختين، والصواب: «كانت».

(3) التحريم: 8.

(4) التحريم: 8.

(5) البقرة: 143.

(6) رواه أبو داود في سننه وقال عنه الألباني: صحيح، والطبراني في معجمه الكبير. انظر:

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج2، ص632، حديث رقم 4681.

- الطبراني، المعجم الكبير، مرجع سابق، ج8، ص134، حديث رقم 7629.

(7) فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص349.

(8) في ب زيادة: «لو».

(9) [أ: 123/أ].

[الفصل الثالث: حكم صاحب الكبيرة]

الفصل الثالث: صاحب الكبيرة مؤمنٌ مطيعٌ بإيمانه، عاصٍ بفسقه[1].

وعند المعتزلة: ليس بمؤمن ولا كافر. أما أنّه ليس بمؤمنٍ، فلأنّهُ ما أتى بجميع الطاعات الذي هو الإيمان، لأنَّ الكف عن الكبائر من الطاعات، وأما أنّهُ ليس بكافر، فلأنّهُ مُصَدِّقٌ.

وعند الأزارقة: مشركٌ[2]، لأنّه يعمل عملاً لله تعالى، وعملاً لغيره؛ وهو: نفسه، أو الشيطان، أو غيرهما.

واختُلِفَ في الكبائر كما ذُكِرَ في الكتاب.

وقيل الكبيرة: ما ورد عليه وَعيدُ الشّارع، كقوله تعالى: " وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا "[3]، وكذا ما هو أمثال ذلك.

قوله: وعيد أصحاب الكبائر من أهل الإيمان منقطعٌ، فخرج من هذا الشرك، لأنَّ المُشْرِكَ لا يكون من أهل الإيمان.

ثمَّ ذهب [أبو][4] هاشم وأتباعه إلى أنَّ الطارئ يزيل المُقَدَّمَ بطريق الموازنة؛ أي: يُقابل أجزاء الثواب بأجزاء العقاب، فيسقط المتساويان منهما، ويبقى الزائد.

معناه: أنَّ العبد مثلاً إذا فعل فعلاً استحق به قدرًا من الثواب، ثمَّ فعل ما استحق به قدرًا من العقاب، فإن كان القدران متساويين يسقط الاستحقاقان، ولا يُثاب العبد ولا يُعاقَبُ، ولو كان أحدهما أكثر، يسقطُ الأقل وما يساويه من أجزاء الأكثر، ويبقى الزّائد، كما إذا استحق عشرة أجزاءٍ من الثواب، واستحق تسعة أجزاءٍ من العقاب، يسقط استحقاق العقاب بالكليَّةِ، ويسقط من استحقاق الثواب بقدره، فيبقى جزءٌ واحدٌ من استحقاق الثواب، فيُثاب به، وهذا يُسمَّى طريق الموازنةِ.

وقال أبو علي من المعتزلة وأتباعه: إنّه يبقى الطارئُ بحاله، ويسقط من السابق بقدره، كما إذا استحقَّ عشرة أجزاء من الثواب، ثمَّ استحقَّ تسعة أجزاءٍ من العقاب، يبقى استحقاق تسعة أجزاءٍ من العقاب بحاله، ويسقط من استحقاق الثَّواب تسعة أجزاء، يبقى جزءٌ واحدٌ من استحقاق الثواب. وإذا استحق تسعة أجزاءٍ من الثواب، ثمَّ استحق عشرة أجزاءٍ من العقاب، يسقط التسعة ويبقى عشرة أجزاء من العقاب، وهذا يُسمَّى طريق الاحتباط[5].

واحتجَّ الإمام على بطلان الموازنة[6]، بأنَّهُ لو بطل الاستحقاقان المتساويان، فلا بُدَّ وأن يكون كل منهما مؤثرًا في عدم الآخر، فالتأثيران إمّا أن يقعا معًا أو على التعاقب، والأوَّلُ باطل، لأنَّ المؤثِّرُ في عدم كل واحد منهما وجود الآخر، والعلَّةُ لا بُدَّ وأن تكون مع المعلول، فلو حصل العدمان معًا، لحصل الوجودان[7] معًا مع ذينك العدمين، وذلك يوجب الجمع بين النَّقيضين، وهو محال. والثاني: وهو أن حصول التأثيرين على التعاقب محال، لأنَّ المغلوب لا يعود غالبًا.

هذا ما قال، وفيه بحث، لجواز أن يكون الفعل الأخير الذي حصل به[8] الاستحقاق الثاني مؤثِّرًا في عدم استحقاق السابق، وإذا بطل ذلك الاستحقاق به، لا يحصل به الاستحاق الثاني، لحصول جزائه، وحينئذٍ ينتفي الاستحقاقان.

واحتجَّ أيضًا على بطلان الاحتباط[9]، بأنّه إذا استحقَّ عشرة أجزاءٍ من الثواب، ثمَّ استحقَّ خمسة أجزاءٍ من العقاب، فليس انتفاء إحدى الخمستين به أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأخرى، لأنَّ أجزاء الثواب لمّا كانت متساوية، كانت استحقاقاتها أيضًا متساوية، وحينئذٍ إما أن ينتفي مجموع العشرة، وهو ظلمٌ، أو لا ينتفي شيء منها، وحينئذٍ بطل الاحتباط، وثبت مذهب أهل السنَّةِ أنَّ الاستحقاقين

---

(1) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص376.

(2) [ب: 125/ب].

(3) النساء: 93.

(4) زيادة من المحقق ليستقيم المعنى.

(5) أي: من الحبطة وهي المحو، من حاشية أ.

(6) الرازي، الأربعين في أصول الدين، مرجع سابق، ج2، ص238.

(7) لأن وجود العلة واجب عند وجود المعلول، وإلا لزم تقدم المعلول على العلة، وهو محال، من حاشية أ.

(8) [أ: 123/ب].

(9) الرازي، الأربعين في أصول الدين، مرجع سابق، ج2، ص239-240.



باقيان بحالهما، هذا ما ذكروه.

وفيه نظر؛ لأنَّ الخمستين ليستا متمايزتين أصلاً، لا بالماهية ولوازمها، وذلك ظاهر، ولا بالعوارض أيضًا؛ لكونهما معدومتين، فحكم أحديهما[1] عين الحكم الأُخرى، وإذا كان[2] كذلك، فاستحقاقاهما لا يكونان متمايزين، والتَّرجُّحُ من غير مرجِّحٍ أو مع مرجِّحٍ إنَّما يكون في المتمايزين بوجهٍ، وحينئذٍ يُعْتَبَرُ أحدهما باطلاً وأحدهما باقيًا، كما إذا كان لأحدٍ على آخر عشرةٌ، فعمل الآخر له بخمسةٍ حتى بقيت خمسةٌ، فبَطَلَ للأوّل استحقاق خمسةٍ، ولا يقال استحقاق أيَّة خمسةٍ بَطَلَ.

ثمَّ من الناس من قال: إنَّ الوعيد الوارد في الكتب المنزلة إنَّما جاء للتخويف، وأمّا فِعْلُ الإيلام فلا يوجد البتَّةَ، واحتجَّ عليه بوجوه[3]:

الأوّل: أنَّ ذلك العقاب ضررٌ خالٍ عن النَّفع، فيكون قبيحًا لا يليق بالحكيم القادر الغنيّ. أمّا أنّه ضررٌ؛ فظاهر. وأمّا أنَّهُ خالٍ عن النَّفع؛ فلأنَّهُ لو كان مشتملاً على النفع، فذلك النفع إمّا أن يعود إلى اللـه تعالى، وهو منزَّهٌ عن ذلك، أو إلى المُعَذَّبِ، وذلك معلوم البطلان، أو إلى غيره، وإيصال الضرر إلى الحيوان لأجل أن ينتفع به حيوانٌ آخر ظلمٌ، وأيضًا اللـه تعالى قادرٌ على إيصال نفع ذلك الحيوان بدون ضرر هذا، فترك هذا يكون قبيحًا.

الثاني: إنَّ التكليف[4] إنْ كان خاليًا عن الحكمة، كان التعذيب بتركه لا يليق بالرَّحمة والحكمة، وإن كان مشتملاً عليها، فلا يعود إلى اللـه تعالى، لكونه منزَّهًا، ولا يعود إلى الغير، لأنَّ إضرار الحيوان لأجل حيوان آخر لا يليق بالرحمة، ولو عاد إلى المكلَّفِ فتعذيبه لأجل ترك نفعه غير لائق بالرَّحمة والحكمة، وهذا يجري مجرى من يقول لعبده: حصِّل لنفسك هذا الدانق لتنتفع به، فإذا قصَّر العبد فيه، يأخذه ذلك المولى، ويقطعُ أعضاءَه جزءًا جزءًا، لأجل أنّه قصَّر في تحصيل ذلك الدانق لنفسه.

الثالث: أنَّ جميع أفعال العباد من موجبات فعل اللـه تعالى، فكيف يحسن التعذيب؟

والجواب عن هذه الوجوه الثلاثة: أنَّ نفع التكاليف عائدٌ إلى المكلَّفِ وغيره في الدنيا والأُخرى، فإنَّ من أتى بما أمر اللـه تعالى ورسوله ﷺ، وكفَّ عما نهى اللـه تعالى ورسوله ﷺ، يسلم الخلق من شرِّ يده ولسانه، وينتفعون بخيره وإحسانه، فيحبُّونه ويرغبون في طاعة اللـه تعالى وطاعة رسوله، ويجتنبون عن المعاصي عبرةً بحُسْنِ سيرته، ويَكفُّون عن الشَّرِّ، فيسلم هو معهم في الدنيا والأخرى، ويظهر الصلاح والأمن والرَّاحة، وإذا خالف الأوامر والنواهي يصل شرُّه إلى الخلق، وشرُّ الخلق إليه، ويرتفع الأمن والصَّلاح، ويَظْهَرُ الفساد في الأرض، ويصل شَرُّهم إلى الخلق في الدنيا والآخرة[5]، ولا شكَّ أن مكافأة مثل هذا الظالمِ حسنٌ في نفس الأمر، وإن لم يكن فيه نفعُ أحدٍ، مع أنَّ فيه [ما][6] يشفي قلوب المظلومين والصالحين، على أنَّ مخالفة حكم المنعم بكل ما ينبغي من الحياة والعقل والحواسِّ والصِّحَّةِ وغير ذلك من النعم والإهانة بحكمه: مما يقتضي الحكمة مُجازاتها، لاسيَّما أن الخلف[7] في الإخبار لا يليق بالحكيم العظيم. وقد علم فيما مَرَّ أن للعبد كسبًا في أفعاله.

ومنهم من سَلَّم حُسْنَ عذاب الكفَّار، لكن قال: إن المسلم لا يُعَذَّبُ لقوله تعالى: " **إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ** "[8]، ولقوله تعالى: " **إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّى** "[9]، ولقوله تعالى: " **كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ {8/67} قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللـهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ** "[10]، فدَلَّ هذا على أنَّ كلَّ فوجٍ يدخل النَّار كان مكذِّبا لله تعالى ولرسوله، فمن لم يُكَذِّب[11] كذلك، وجب أنْ لا يدخل النّار أصلاً.

---

(1) كذا في النسختين، والصواب: «إحداهما».

(2) [ب: 126/أ].

(3) الرازي، معالم أصول الدين، مرجع سابق، ص130.

(4) أي: التكليف بالصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ها، من حاشية أ.

(5) [أ: 124/أ].

(6) زيادة من المحقق ليستقيم المعنى.

(7) في ب: «المخلف».

(8) النحل: 27.

(9) طه: 48.

(10) الملك: 8 - 9.

(11) [ب: 126/ب]

والجواب: قوله تعالى خبراً عن أحوال القيامة: "فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ {7/99} وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ "[1]، وهذا نصٌّ في إيصال الثَّواب والعذاب إلى كل من عمل خيراً أو شرًا كثيراً أو قليلاً، وما ذكرتم يحتمل معانيَ أُخر.

[الفصل الرابع: الاستثناء في الإيمان]

الفصل الرابع: اختلفوا في أنّه هل يجوز الاستثناء من قوله: أنا مؤمن، بأن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، أم لا يجوز؟

فالذين زعموا أنَّ الطاعات داخلة في الإيمان، منهم مَنْ جوَّزَ الاستثناء مطلقًا -أي: في الحال والاستقبال- وهو: قول عبد الله بن مسعود، وقوم من الصحابة، والتابعين، والشافعي. ومنهم من جوَّزَ في الاستقبال دون الحال، وهو جمهور المعتزلةِ والخوارجِ والكرّاميَّةِ.

والذين ذهبوا إلى أن الإيمان هو التَّصديق، فمنهم من جوَّزَ الاستثناء، وهو: أبو سَهْلٍ الصُّعْلوكيُّ وابن فُوَرك[2]، ومنهم من أنكره، وهو: أبو حنيفة وأصحابه، وقوم من المتكلمين رحمهم الله، وقال أنا مؤمن حقًّا.

احتجَّ من جوَّزَ الاستثناء بوجوه:

الأول: أنَّ هذا للتّبرّك لا للشكِّ، كقوله تعالى: "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ "[3]، وهذا للتبرك لا للشك، لامتناع الشك على الله تعالى، وكقوله ﷺ: «وإنّا إنْ شاء الله بكم لاحقون»[4]؛ إذ لا شك في اللحوق، فيكون للتبرك، وهذه حجة الشافعي.

والجواب: أنَّ هذا بحسب اللغة حُكْمٌ بثبوت الإيمان على تقدير المشيئة، لا في الواقع، وهذا موجب للشَّك، فإن أردتم عند التبرّك هذا المعنى، فمعناه: إنّا نَشُكُّ في إيماننا للتبرّك، وفساد هذا واضح، وإن أردتم غير هذا المعنى، فلا يكون تبرُّكًا، لأنكم حينئذٍ ما علّقتم الحكم على مشيئة الله تعالى، والتبرّك إنّما يكون في ذلك، على أنَّ هذا يكون صَرْفَ اللغة إلى غير معناها الذي يوجب الفساد، وأمثال هذه الألفاظ لا يجوز استعمالها، كما يقول إنسان: أنا كافرٌ، وأراد أنا ساترٌ شيئًا، وجاز أن يكون قوله تعالى: " لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ "[5] مسندًا إلى النبي ﷺ أوجبرئيل، بتقدير «قل» دَلَّ على ذلك قوله تعالى: " فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا "[6]؛ أي: علم الله، وقوله: " فَجَعَلَ "[7]؛ أي: جعل الله، وجاز أن يكون مُسْنَدًا إلى الله تعالى، وحينئذٍ يجب تأويله، إمَّا بأن يُقال: بأنَّ[8] الشَّك بالنِّسبة إلى السَّامع، كما في قوله تعالى: " لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ "[9]، " لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ "[10]، وأمثال ذلك[11]. وقد قال المفسِّرون: إنَّ معنى «إنْ» ههنا إذ، وجاز أن يكون مراد النبيِّ ﷺ بقوله: «لاحقون»؛ أي: في الجنَّةِ، وجاز أن يكون بتقدير الشَّكِّ للتبرّك، ولا يجوز ذلك في قولنا: أنا مؤمن، كما ذكرنا.

---

(1) الزلزلة: 7 - 8.

(2) أبو بكر، محمد بن الحسن بن فورك الاصبهاني (توفي:406هـ)، كان أشعريًا، رأسًا في فن الكلام، أخذ عن أبي الحسن الباهلي صاحب الاشعري، قال القاضي ابن خلكان فيه: أبو بكر الاصولي، الأديب النحوي الواعظ، درس بالعراق مدة، ثم توجه إلى الري، فسعت به المبتدعة -يعني الكرامية- فراسله أهل نيسابور، فورد عليهم، وبنوا له مدرسة ودارًا، وظهرت بركته على المتفقهة، وبلغت مصنفاته قريبا من مئة مصنف، ودُعي إلى مدينة غزنة، وجرت له بها مناظرات، وكان شديد الرد على ابن كرام، ثم عاد إلى نيسابور، فسُمَّ في الطريق، فمات بقرب بست، ونقل إلى نيسابور، ومشهده بالحيرة يزار، ويستجاب الدعاء عنده، قال ابن عساكر: بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريبا من المئة. منها: «مشكل الحديث وغريبه»، و«النظامي في أصول الدين» -ألفه لنظام الملك-، و«الحدود في الاصول»، و«أسماء الرجال»، و«التفسير»، و«حل الآيات المتشابهات»، و«غريب القرآن»، و«رسالة في علم التوحيد». انظر ترجمته في:

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص214 - 216.

- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر. وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، (د. ط.)، 1968م، ج4، ص272.

- الزركلي، الأعلام، ج6، ص83.

(3) الفتح: 27.

(4) رواه الإمام مالك في موطأه ومسلم في صحيحه. انظر:

- الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د. ط.)، (د. ت.)، ج1، ص27، حديث رقم 28 من كتاب الطهارة.

- القشيري، مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.)، ج1، ص218، حديث رقم 249.

(5) الفتح: 27.

(6) الفتح: 27.

(7) الفتح: 27.

(8) في ب: «إنَّ».

(9) البقرة: 52.

(10) آل عمران: 132.

(11) [أ: 124/ب].

الثاني: إنَّ قولنا: أنا مؤمن إن شاء الـلـه للشَّكّ، لكن لا في الحال بل في العاقبة، لأنَّ الإيمان المفيد هـو: البـاقي عنـد المـوت، وكـل أحـدٍ شاكٌّ في ذلك.

والجواب: إنَّ الشكَّ في الحال أو الاستقبال يوجب ضَعْفَ الاعتقاد في الحال، أمّا الأوَّل: فظاهرٌ، وأمّا الثـاني، فلأنَّـه في الحـال يشـكُّ[1] في إيمانه في الاستقبال، وذلك يوجب ضعف الاعتقاد في الحال، على أن الشك في الإيمان كيف ما كان يوجب الكفر، لإطلاق قوله ﷺ: «من شكَّ في إيمانه فقد كفر»[2].

الثالث: احتجَّ من ذهب إلى أن الإيمان هو الطاعات من الاعتقاد والقول والعمل، بأنَّ الشكَّ في العمل الذي هـو أحـد أجزائـه يوجـب الشكَّ فيه، فصحَّ الشكُّ في حصول الإيمان.

والجواب[3]: ما مَرَّ من أنَّ الإيمان هو: التَّصديق، والإيمان في اللغة أيضًا: التَّصديق، واللفظ يُصرَفُ إلى معناه، فيلزم الشَّكُ في التَّصـديق، ولما مَرَّ من قوله ﷺ: «من شكَّ في إيمانه فقد كفر»[4].

ودليل المانع وجوهٌ:

الأوَّل: أنَّ الشَّكَّ في الحال أو الاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال، وذلك غير جائز، وإنْ ذهبتهم أنَّ هذا للتبرُك، فلا نزاع فيه.

وقد عرفت ما فيه.

الثاني: الاستثناءُ يُخرِجُ الكلام عن موجبه؛ إذ لو لم يكن كذلك[5] يلزم الخلف في كلام موسى عليه السلام، حيث قال مع صاحبه: " سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ الـلـهُ صَابِرًا "[6]، وما صبر، والخُلْفُ على الأنبياء غير جائز، ولهذا لو قال رجل لزوجته: أنت طالق إن شاء الـلـه، لا يقع الطلاق.

الثالث: قوله: «أنا مؤمنٌ إن شاء الـلـه» إثبات الإيمان على التَّقديرِ[7]، لا في الواقع، فلا يلزم الإيمان في الواقع، كما يقول: أنـا مـؤمنٌ إنْ جاء فلان، فلا يلزم إيمانه في الواقع.

فإن قلت: ثبوت الشيء على التقدير لا ينافي ثبوته في الواقع، فجاز وقوعه في الواقع.

قلت: سَلَّمنا، لكن لا يلزم، ولو لزم، فلا يكون من قوله؛ إذ لا يدلُّ قوله عليه، والمُعْتَبَرُ أنْ يكون كذلك.

فإن قلت: الإيمان وغيره لا بُدَّ وأن يكون على تقدير مشيئة الـلـه تعالى بالضرورة، فأيُّ ضررٍ في التَّصريح بذلك، لأنَّ التَّصريحَ به يكـون تصريحًا بما هو في الواقع.

قلت: سَلَّمنا أنَّ ما يكون واقعًا، يكون على تقدير مشيئة الـلـه تعالى، لكن ما يكون على ذلك التَّقدير، لا يجب أن يكون واقعًا، وأنـتم تثبتون الإيمان على ذلك التقدير، فلا يلزم منه الإثبات في الواقع، والمُعْتَبَرُ ذلك.

[الفصل الخامس: التقليد في الاعتقاد]

الفصل الخامس: قال أهل السنة: من اعتقد أركان الدّين من: التَّوحيدِ، والنُّبُوَّةِ، والصلاةِ، والزَّكاةِ، والصومِ، والحَجِّ تقليدًا، فـإنْ اعتقـد مع ذلك جواز ورود شبهةٍ عليها، وقال: لا آمنُ ورود شبهةٍ تفسدها، فهو كافرٌ.

ومن لم يعتقد جوازَ ذلك، فقد اختلفوا فيه، فمنهم من قال: إنَّهُ مؤمن، وإن كان عاصيًا بترك النَّظر والاستدلال المؤدّي إلى معرفة أدلَّـةِ

---

(1) في ب: «شكٌ».

(2) لا يوجد حديث بهذا اللفظ، وإنَّما «من شك في إيمانه فقد حبط عمله، وهو في الآخرة من الخاسرين» وهـو حـديث موضـوع ذكـره ابـن الجـوزي والكنـاني في الموضوعات. انظر:

- الكناني، تنزيه الشريعة المرفوعة، مرجع سابق، ج1، ص150.

- ابن الجوزي، الموضوعات، مرجع سابق، ج1، ص135.

(3) [ب: 127/أ].

(4) سبق تخريجه قبل قليل.

(5) أي: لو لم يخرج الكلام عن موجبه، من حاشية أ.

(6) الكهف: 69.

(7) في ب: «التقديرين».



قواعد الدِّين. وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي ومالك(1) وأحمد بن حنبل والأوزاعي(2) والثوري(3) وكثيرٌ من المتكلِّمين رضي الـلـه عنهم .

ومنهم من قال: إنَّهُ لا يستحق اسم المؤمن إلا بعد عرفان(4) أدلَّةِ قواعد الدِّين، سواء أحسن العبارة عن الأدلَّةِ، أي: بيَّن [الأدلة بيانًا](5) مرتبًا موجَّهًا أو لا، وهو مذهب الأشعري، وقوم من المتكلِّمين.

وعرَّفوا التقليد بأنَّهُ: قبولُ قولِ الغير من غير حجَّةٍ.

وقيل: هو قبول قول الغير للاعتقاد فيه.

فعلى الأول يكون قبول قول العاميِّ وقبول المجتهد قولَ مثلِهِ من غير دليل تقليدًا، ولا يكون قبول قول الرسول ﷺ والإجماع وقبول العاميِّ قول المفتي والقاضي قول العُدُولِ تقليدًا؛ لقيام الحُجَّةِ من المعجز(6)، وتصويب النَّبيِّ ﷺ، وكون المفتي عالمًا بالأحكام والعدالة.

وعلى الثاني يكون الكل تقليدًا.

[خاتمة]

خاتمة: من لم يبلغه دعوة الإسلام:

فإن اعتقد الشِّرك والتَّعطيلَ، فهو كافرٌ، سواء بَلَغَتْهُ دعوة نبيٍّ آخر أو لم يبلغ.

وإن اعتقد وحدانيةَ الـلـه تعالى وعدلَهُ، فحكمه حكم المسلمين، وهو معذورٌ في جهله بأحكام شريعة الإسلام.

فإن لم تبلغه دعوة نبيٍّ آخر، لم يكن مكلفًا بأحكام شرع أصلاً، ولا يكون(7) له ثوابٌ ولا عقابٌ؛ بسبب أحكام الشرع. وإن بلغته دعوة نبيٍّ آخر، ولم يؤمن بها، كان مستحقًا للوعيد على التأبيد؛ بسبب أحكام الشرع، هذا إذا اعتقد شيئًا من التَّوحيد والعدل أو ضدَّهما.

أما إذا لم يعتقد شيئًا من القسمين فهو: ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ، ولا يكون له ثواب المؤمنين، ولا عقاب الكافرين.

---

(1) هو: أبو عبد الـلـه، مالك بن أنس مالك، الحميري ثم الأصبحي المدني، (توفي: 319هـ)، حجة الأمة، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته في المدينة. كان صلبا في دينه، بعيدا عن الأمراء والملوك، وُشي به فضُرب سياطا انخلعت لها كتفه. طلب العلم وهو حدث ابن بضع عشرة سنة، وتأهل للفتيا وجلس للإفادة وله إحدى وعشرون سنة، وحدث عنه جماعة وهو شاب طري، وقصده طلبة العلم من الآفاق في آخر دولة أبي جعفر المنصور وما بعد ذلك، وازدحموا عليه في خلافة الرشيد، إلى أن مات. صنف: «الموطأ»، و«رسالة في الوعظ»، و«كتاب في المسائل»، و«رسالة في الرد على القدرية»، و«كتاب في النجوم»، و«تفسير غريب القرآن»، وغيرها، للمزيد انظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج5، ص257 .
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج8، ص48.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مرجع سابق، ج3، ص135.

(2) هو: أبو عمرو، عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، (توفي: 157هـ)، ولد في بعلبك، ونشأ في البقاع، وسكن بيروت وتوفي بها، له: كتاب «السنن» في الفقه، و «المسائل» ويقدر ما سئل عنه بسبعين ألف مسألة أجاب عليها كلها، للمزيد عنه انظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج3، ص320 .
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مرجع سابق، ج3، ص127.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج7، ص108.

(3) هو: أبو عبد الـلـه، سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، (توفي: 161هـ) ولد ونشأ في الكوفة، راوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم، فأبى. وخرج من الكوفة سنة 144هـ فسكن مكة والمدينة. ثم طلبه المهدي، فتوارى. وانتقل إلى البصرة فمات فيها مستخفيًا. كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى. له من الكتب: «الجامع الكبير»، و«الجامع الصغير» كلاهما في الحديث، وكتاب في «الفرائض»، وكان آية في الحفظ، للمزيد عنه انظر:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج3، ص150 .
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج7، ص231
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مرجع سابق، ج2، ص386.

(4) [أ: 125/أ].

(5) زيادة من المحقق ليستقيم المعنى.

(6) في ب: «المعجزة».

(7) [ب: 127/ب].



[الصحيفة الثامنة عشرة: في الحسن والقبح وما يتعلق بهما]

[الفصل الأول: في الحسن والقبح]

قال: «الصحيفة الثامنة عشر[1]: ...»: إلى آخره.

أقول: الحُسْنُ والقُبْحُ يطلق على ثلاثة معانٍ[2]:

الأول: كون الشيءِ ملائمًا للطَّبع، ومنافرًا له، كالفرح واللَّذَّةِ والغمِّ والألم.

الثاني: كون الشيءِ صفةَ كمالٍ وصفةَ نقصٍ، كالعلم والجهل.

الثالث: كون الشيء مُتعلَّقَ المدح عاجلاً والثواب آجلاً. ومُتعلَّقَ الذّم عاجلاً والعقابِ آجلاً.

ولا خلاف بين العلماء أنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ بالتَّفسيرين الأوَّلين عقليان؛ أي: هما لذات الحَسَنِ والقَبيحِ، أو لصفةٍ من صفاتهما، لا بالشرع.

وأمَّا بالتَّفسير الثالث فقد اختلفوا فيه:

فقالت الأشاعرة: إنَّهما بمجرد حكم الشرع لا بالعقل.

وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة -وهم علماء الهند-: إنَّهما بالعقل أيضًا، يعني هما لذات الفعل أو لصفةٍ من صفاته، إلا أنَّ العقل يستقلُّ بإدراكه، كحُسْنِ العدل وقُبْحِ الظلم، وقد لا يستقلُّ[3]، كحُسْنِ صوم اليوم الآخر من رمضان، وقُبْحِ صوم يوم العيد، لكنَّ الشرع لمَّا ورد بحسن الأول وقبح الثاني، علمنا أنَّهُ لولا اختصاص كلٍّ منهما بشيء لأجله حَسُنَ أو قَبُحَ لما ورد الشرع له.

ثمَّ اختلفوا فقال قدماء المعتزلة: إنَّهما لذات الفعل، كحسن الصدق وقبح الكذب.

وقال أواخرهم: إنَّهما لصفةٍ، فإن الصدق إنَّما يكون حَسَنًا أن لو كان نافعًا، والكذب إنَّما يَقْبُحُ إذا كان ضارًا، وذلك لأنَّ الصدق إذا كان متضمِّنًا لفسادٍ، مثل قتل العمد كان قبيحًا، والكذب إذا كان مستلزمًا لمصلحةٍ، كنجاة معصومٍ يكون حَسَنًا.

ومنهم من قال: إنَّ الحُسْنَ للذاتِ والقبحَ للصفةِ؛ لأنَّ ذات كل شيء حسنٌ، لأنها في نفسها حقيقةٌ وشيءٌ، والشيءُ خيرٌ من لا شيء، وإنَّما يصير قبيحًا[4] لو كان متضمِّنًا لشرٍ وفسادٍ، كالقتل مثلاً، فإنَّهُ من حيث إنَّه فعل مؤثِّرٌ فيه تأثيرًا لآلة الجارحة الذي هو خيرٌ، وقبول العضو الذي هو أيضًا خيرٌ حَسَنٌ، وإنَّما يقبحُ من حيث زهوق الروح.

وهذا الذي ذهب إليه الفلاسفة.

وقالت الجُبَّائيَّةُ من المعتزلة: إنَّ الشيء في نفسه ليس بحسنٍ ولا قبيحٍ، وإنَّما يصير حسنًا أو قبيحًا بالاعتبارات، فإن اللَّطمة لليتيم إن كانت باعتبار التأديب فهي حسنةٌ، وإن كانت باعتبار الظلم فهي قبيحةٌ.

والظَّاهر أنَّ الفقهاء الذين ذهبوا إلى تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه -كما يجيء أيضًا- على أنَّهما[5] بالعقل، وذلك لأنَّهم علَّلوا برعاية مصالح العباد، فكانت أولى بهم في الواقع، وإلا لما كانت أصلح، ولأنَّهم صرَّحوا أنَّ الحسن والقبح راجع إلى ذات الفعل، كما يجيء.

احتجَّت الأشاعرة على أنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ بالتَّفسير الثالث ليس بالعقل، بل بمجرَّد الشرع بوجوه:

الأول: فعل العبد ليس باختياره؛ لأنَّه إمَّا اضطراري أو اتفاقي؛ وإذا لم يكن اختياريًا، فلا يكون حسنًا ولا قبيحًا إجماعًا، وإنَّما قلنا: إنَّ فعل العبد إمَّا اضطراريٌّ أو اتفاقيٌّ؛ لأنَّ العبد لا يخلو من أن يتمكن من الفعل أو الترك[6] أو لا يتمكَّن، فإن لم يتمكَّن فلا يكون اختياريًا، وإن تمكَّن، فإمَّا أنْ يتوقَّف فعله على مرجِّحٍ أو لا يتوقَّف، والثاني يوجب ترجُّحَ أحدِ طرفي الممكن لا لمرجِّحٍ، وبتقدير وقوعه يكون اتفاقيًا، والأول يَلْزَمُ أن لا يكون المرجِّحَ من العبد، وإلا يلزم التسلسل، بل يكون من الله تعالى، وإذا حصل المـرجِّحُ يصير الفعل واجبًا، وإن لم

(1) كذا في النسختين، والصواب: «عشرة».

(2) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص323.

(3) بمعنى: أن العقل يحتاج في الإدراك إلى ورودالشرع، من حاشية أ.

(4) [أ: 125/ب].

(5) أي: الحسن والقبح بالتفسير الثالث، من حاشية أ.

(6) [ب: 128/أ].



يحصل يكون ممتنعًا، ولا قدرة على الواجب والممتنع، فعُلِمَ أنَّ فعل العبد، إمّا اضطراريٌّ أو اتفاقيٌّ.

وإنَّما قلنا: إنَّ فعله إذا كان كذلك لا يكون حسنًا ولا قبيحًا بحسب العقل إجماعًا، لأنَّا نقول: إن الحُسْنَ والقُبْحَ بالتَّفسير الثالث ليس بالعقل، بل بمجرَّد الشَّرع، والخصم سلَّمَ أنَّ فعل العبد إذا لم يكن اختياريًّا، لم يكن متعلَّق المدح والثواب والذم والعقاب، وحينئذٍ لا يكون حسنًا ولا قبيحًا، وإلا لكان متعلَّقًا لهما.

فإن قلت: فعل العبد إذا لم يكن اختياريًّا، فكيف حسنًا أو قبيحًا بالتفسير الثالث عند الأشاعرة أيضًا، لأنّه حينئذٍ لا يستحقُّ به المدح والثواب والذمّ والعقاب؟

قلت: هم جوَّزوا كونه متعلَّق المدح والثواب والذمّ والعقاب، وإن لم يكن اختياريًّا بحسب الشرع، ولهذا قالوا: إنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ بهذا التفسير بحسب الشرع، لا بالعقل.

الثاني: لو كان الحُسْنُ والقُبْحُ بالتفسير الثالث لذات الفعل أو لصفةٍ، لزم قيام العرض بالعرض، لأنَّ الحسن والقبح عرضان، والفعل أيضًا عرض، فلوكان حَسَنًا أو قبيحًا لزم قيام العرض بالعرض.

فإن قلت: يلزم من هذا أن لا يكون الفعل حسنًا ولا قبيحًا بحسب الشرع أيضًا، لأنّه يلزم قيام العرض بالعرض.

قلت: إذا لم يكن الحسن والقبح لذات الفعل ولا لصفةٍ من صفاته، بل بالشرع، فلا يكونان عرضيَّين حقيقيَّين قائمين به، بل يكونان بمجرَّدِ اعتبار الشرع[1]، فلا يلزم قيام العرض بالعرض، بخلاف ما إذا كانا لذاته أو لصفته فإنّهما حينئذٍ يكونان عرضيَّين حقيقيَّين قائمين بالفعل، سواءٌ اعتبرهما معتبرٌ أو لا، فيلزم قيام العرض بالعرض، هذا تقرير كلامهم.

والجواب: ما مَرَّ أنَّهُ يجوز قيام العرض بالعرض، وقد بَيَّنّاه بحقِّهِ في المبادئ، على أنّه منقوض بالقسمين العقليين.

الثالث: لو كان الحسن والقبح لذات الفعل، لاجتمع النَّقيضان في صِدْقِ من قال: «لأَكْذِبَنَّ غدًا» وكِذْبِهِ؛ لأنّه لو صدق في هذا الكلام، لزم أن يكذب غدًا، فيكون صدقه مستلزمًا لكذب الغد، وكذب الغد قبيحٌ، فملزومه أيضًا قبيح، لأنَّ ملزوم القبح قبيح، لكنه حَسَنٌ لكونه صدقًا، فاجتمع الحُسْنُ واللاحسن في شيءٍ واحدٍ، ولو كذب فيه لزم أن لا يكذب غدًا، وعدم الكذب حسنٌ، وملزوم الحسن حسنٌ، لكنه كذب، فيكون قبيحًا، فاجتمع الحُسْنُ واللاحُسْنُ في شيءٍ واحدٍ، وكذا لو كذب غدًا يكون قبيحًا، لكونه كذبًا، وحسنًا، لكونه مستلزمًا لصدق قوله: لأَكْذِبَنَّ غدًا، ولو لم يكذب يكون حسنًا، وباعتبار أنّه استلزم كذب قوله: لأَكْذِبَنَّ غَدًا، يكون قبيحًا، فقد اجتمع النَّقيضان أيضًا.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ أنَّهُ على تقدير أن يكون الحُسْنُ والقُبْحُ لذات الفعل لا لوصفه، يكون صدقه[2] قبيحًا، لكونه مستلزمًا لكذبِ الغدِ، لأنَّ كونه مستلزمًا صفة له.

قلت: الاستلزام من ذات الشيء، فيكون اللازم أيضًا من ذاته، فيكون قبيحًا لذاته، بل الجواب: أنَّ الصدق متى كان مستلزمًا للقبيح لذاته، يكون قبيحًا لذاته، وحينئذٍ كيف يكون حسنًا لذاته؟ وكذا الكذب لوكان مستلزمًا للحسن، يكون حسنًا لذاته، فلا يكون قبيحًا لذاته، فلا يلزم اجتماع النَّقيضين، فَعُلِمَ أنَّ ههنا فائدة، وهي أنَّ الفعل من حيث هو هو لو كان مستلزمًا لحسنٍ أو قبحٍ، لكان حسنه أو قبحه أيضًا لذاته، لأنَّ الاستلزام لذاته، فيكون اللازم أيضًا لذاته.

أو نقول[3] في جوابه: إنَّ المختار أنَّ الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفته، وحينئذٍ لا يرد ما ذكرتم، لأنَّ صدقه ليس حسنًا لذاته، كما مَرَّ الآن حتى يمتنعا للذات، ولا لوصفه، لأنّه إنَّما يكون حسنًا حيث يكون نافعًا، فلا يلزم اجتماع النَّقيضين.

أو نقول: المعتبر ما يكونان بحسب الصفة.

احتجَّت المعتزلة على أنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ بالتفسير الثالث بحسب العقل لا بمجرَّد الشرع، بوجوه:

الأول: حُسْنُ الصدق النّافع والإيمان وقبح الكذب الضارّ والكفران بَديهيٌّ، غير مستفاد من شرعٍ، لحصول العلم به لمنكري الشرائع،

---

(1) [أ: 126/أ].

(2) [ب: 128/ب].

(3) أو نقول في جوابه: إن المختار أن الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفته، وحينئذٍ لا يلزم كون صدقه حسنًا من حيث إنه صدق؛ إذ الصدق ليس لذاته حسنًا، وإنما يكون حسنًا حيث يكون نافعًا، فلا يلزم اجتماع النقيضين. من حاشية أ.



وهذا[1] آية أنّه بَديهيٌّ.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنّهما بالتفسير الثالث بَديهيّان، نعم بالتفسيرين الأوَّلين كذلك، ولا نزاع فيه.

الثاني: لو كان الحسن والقبح بحسب الشرع، لا لذت الفعل ووصفه، لحَسُنَ من اللـه تعالى كلّ شيء، وإن كان قبيحًا لذاته أو لوصفه، لأنَّ الحسن حينئذٍ يكون بفعله أو حكمه، فَحَسُنَ منه إظهار المعجز على يد الكاذب، فلا تثبت النبوَّةُ بالمعجز. وأيضًا لا يمكننا الحكم قبل ثبوت النبوة بأنَّ الكذب من اللـه تعالى محال، فلا يبقى الوثوق بالنُّبوَّةِ، لأنّه حينئذٍ جاز تصديقه للكاذب بإظهار المعجز[2] على يده.

وأجابوا: بأنَّ حسن الشيء لا يوجب وقوعه، لجواز أن يكون قبيحًا بحسب الشرع أيضًا.

وفي هذا الجواب نظرٌ، لأنَّ الخصم يقول: لو حَسُنَ من اللـه تعالى كل شيء، لما بقي الوثوق بالنبوة، لاحتمال أن يكون إظهار المعجز على يد الكاذب حَسَنًا، لا أنّه يقع أو لا يقع.

هذا ما وُجِدَ من كلام الفريقين[3].

والحقُّ في هذه المسألة، أنَّ أفعال اللـه تعالى وأحكامه لا يتعلَّقُ إلا بما هو أحسن وأولى في نفسه، أو بالنِّسبةِ إلى الغير، لأنّها لو تعلقت بما لا يكون أحسن وأولى مطلقًا فيما يكون أحد الطرفين أولى، فحصول ذلك الشيء إن لم يكن أولى به، كان فعله نقصًا وسفهًا، لأنَّ ما لا يكون أولى به ولا في نفس الأمر أو بالنِّسبة إلى الغير، يكون فعله عبثًا وسفهًا، وهو على القادر الحكيم الغنيِّ محال، وإن كان أولى به، كان ناقصًا بذاته مستكمَلاً به، وهو محال، ويلزم أيضًا أن يكون محتاجًا إليه، لأنَّ جهة القبح صارفةٌ عن الفعل، فما لم يحتج لم يفعل، والحاجة مُحالٌ على اللـه تعالى.

وأيضًا كيف يليق بالقادر الحكيم الغنيِّ أن يترك الأولى ويفعل الأدنى؟ وامتناع هذا ضروريٌّ.

وأيضًا يرتفع الوثوق عن النُّبوَّةِ كما مَرَّ، وعن الوعد والوعيد، لاحتمال الخُلْفِ، هذا إذا كان أحد الطرفين أولى، أما إذا ساوى[4] الطرفان وأمكن ذلك[5]، فجاز أن يفعل أحدهما بدون مرجِّحٍ.

فإن قلت: لا بُدَّ وأن يكون أحد الطرفين أولى، وذلك لأنَّ الوجود أولى من العدم على تقدير تساوى الفعل والترك.

قلت: التَّساوي إنّما يُعْتَبَرُ بالنِّسبة إلى الوجود والعدم، وجاز أن يكون عدم الشيء أولى من وجوده، أو يكون مساويًا له، لاشتماله على مصلحة دون الوجود.

[الفصل الثاني: في تعليل أفعال اللـه تعالى]

الفصل الثاني: اختلف العلماء في تعليل أفعال اللـه تعالى وأحكامه[6]:

فقالت المعتزلة وأكثر الفقهاء: إنّها معلَّلة برعاية مصالح العباد، وذهب آخرون إلى امتناع تعليل أفعاله وأحكامه.

احتجّ المانعون بوجوه:

الأول: القادر الحكيم إذا فعل لغَرَضٍ، فإن لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه، امتنع منه الفعل، وإلا لكان عبثًا وسفهًا، وإن كان أولى به، كان ناقصًا بذاته مستكمَلاً به.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون حصول ذلك الغرض أولى بالعبد لا به تعالى؟ وحينئذٍ لا يكون فعلهُ عبثًا وسفهًا، لأنَّ العبث ما يكون خاليًا عن الأولويَّةِ مطلقًا.

(1) أي: حصول العلم به لمنكري الشرائع، من حاشية أ.
(2) [أ: 126/ب].
(3) أي: الأشاعرة والمعتزلة، من حاشية أ.
(4) كذا في النسختين، والصواب: «تساوى».[ب: 129/أ].
(5) أي: تعلق أفعال اللـه تعالى بما لا يكون أحسن وأولى، من حاشية أ.
(6) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص331.



قلت: حينئذٍ يعود التَّقسيم في أولويَّةِ حصوله للعبد بالنِّسبة إلى اللـه تعالى، كما يُقال: لا يخلو من أن يكون كونه أولى بالعبد ليس أولى به تعالى، أو لم يكن، فإن لم يكن يلزم العبث، وإن كان يلزم الاستكمال.

والجواب: أنَّ كونه أولى بالعبد ليس أولى بالنِّسبة إليه تعالى.

قوله: حينئذٍ لا يفعل لكونه عبثًا، قلنا: لا نُسَلِّمُ أنَّهُ عبث حينئذٍ، وإنَّما يكون عبثًا أن لو لم يكن أولى بوجهٍ، وهو كذلك، لأنَّه أولى بالنِّسبة إلى العبد.

الثاني: لو كان فعلهُ لغرضٍ، فإن كان ذلك الغرض قديمًا، لزم قِدَمُ فعله، لأنَّ الغرض باعث إلى الفعل، لكنَّ قِدَمَ فعل المختار محال. وإن كان حادثًا، يكون بإيجاد اللـه تعالى، فإيجاده ذلك الغرض يكون أيضًا لغرض آخر، وتسلسل.

وفيه نظر؛ لجواز أن يكون إيجاد ذلك الغرض لنفس ذلك الغرض، لا لغرض آخر، وذلك لأنَّ الشيء قد يكون مطلوبًا لذاته لا لشيءٍ آخر، وحينئذٍ لا يلزم التَّسلسل.

فإن قلت[1]: حينئذٍ سَلَّمتم أن بعض أفعال اللـه تعالى غير معلَّلٍ.

قلت: يكون معلَّلاً بنفسه. وأيضًا دعواكم أنَّه لا شيء من أفعال اللـه تعالى وأحكامه بمعلَّلٍ، فيكون نقيضه جزئيًّا، وهو قولنا: بعضها لغرض، وحينئذٍ لا يلزم التسلسل.

الثالث: الغرض إمّا إيصال اللَّذة أو دفع الألم، واللـه تعالى قادر على تحصيلهما ابتداءً، فكان توسط الأحكام عبثًا.

والجواب: لم لا يجوز أن يكون التَّوسط متضمِّنًا لحكمة أخرى؟

فإن قلت: حينئذٍ يعود الكلام في أنَّ اللـه تعالى قادر على إيجاد تلك الحكمة بدون التَّوسيط، فيكون التوسيط عبثًا.

قلت: جاز أن كون تلك الحكمة بحيث لا تحصل إلا بذلك التوسيط، كما أن الحكمة في إيجاب الزكاة دفع حاجة الفقير وتطهير المزَكِّي، واللـه قادر على دفع الحاجة والتطهير ابتداءً بدون توسط إيجاب الزكاة، لكنَّ إيجاب الزكاة إنَّما شُرِعَ لحصول حكمةِ أهليَّةِ الثواب، واستحقاق القُرْبَةِ من هذه الجهة،؛ إذ بدون الزكاة لا يحصل هذا.

واحتجَّ القائلون بكون أفعال اللـه تعالى معلَّلةً برعاية مصالح العباد بوجوه:

الأوَّل: قبح القبيح لأمرٍ عائدٍ إليه، واللـه تعالى عالمٌ بجميع الأشياء منزَّهٌ عن الحاجات، فيكون عالمًا بقبح القبيح غنيًّا عنه، فيمتنع عنه فعل القبيح، لأنَّ جهة القبح صارفةٌ عن الفعل، فما لم يعارضها داعيةُ الحاجة لما فعل، وحينئذٍ لا يفعل إلا ما يكون غير قبيح[2]؛ إذ القبيح لا يكون أصلح.

وهذا الدَّليل مبنيٌّ على كون الحُسْنِ والقبح بالتفسير الثالث بحسب العقل، لأنَّه يحتاج إلى أنَّ قبح القبيح لأمر عائد إليه.

الثاني: لو لم يفعل لغرضٍ أصلاً، يلزم العبث، وهو على القادر الحكيم الغنيِّ محالٌ.

الثالث: الآيات.

والحقُّ في هذه المسألة، أنَّ اللـه تعالى قادرٌ حكيمٌ غنيٌّ، ولا بُدَّ من الفعل أو التَّرك، والفعلُ والتَّركُ بالنِّسبةِ إليه واحد في المقدوريَّة، لأنَّه لا يباشر[3] الفعل كما نباشر أفعالنا، بل يكفي في حدوث الحوادث قوله: " كُن "، فحينئذٍ يختار أولى الطرفين وأحسنهما وما لا يكون قبيحًا؛ إذ ترك الأولى بلا ضرورةٍ وحاجةٍ عن مثل هذا القادر نقصٌ ومحالٌ بالضرورةِ، وتلك الأولويَّةُ لا تكون بالنِّسبةِ إليه تعالى لتنزُّهِه عن ذلك، بل في نفس الأمر، أو بالنِّسبةِ إلى العباد، والفعل على هذا الوجه في غايةِ الكمال، وخلافه عين النَّقص والعبث.

وأيضًا لا خلاف أنَّ بعثة الأنبياء لاهتداء الخلق والحجَّةِ عليهم، وإظهارَ المعجز لتصديق الأنبياء، فمن أنكر التَّعليل أنكر النبوَّةَ، وكلُّ دليل يأتي به يكون قادحًا في النُّبوَّةِ.

فإن قلت: جاز أن يكون إنكارهم في غير هاتين الصورتين.

---

(1) [أ: 127/أ].

(2) [ب: 129/ب].

(3) لأن مباشرة الفعل لا تكون إلا بآلة، واللـه تعالى غير محتاج إلى الآلة في صدور الشيء عنه، هامش نسخة أ.



قلت: دلائلهم قادحة في التَّعليل مطلقًا، فتكون دعواهم كليَّةً.

وأيضًا لوكان كذلك، لكان[1] دلائلهم منقوضة بهاتين الصورتين، والدَّلائل العقليَّةَ لا تقبل التخصيص.

وما نقل عن الثِّقات أنَّها غير معلَّلةٍ معناه: أنّها غير معلَّلةٍ بما يرجع نفعه إلى اللـه تعالى؛ إذ العُرْفُ أن يقال: إنِّي ما فعلت هذا لغرضٍ وعلَّةٍ؛ أي: لما يرجع نفعه إليَّ، لا أنّه ما فعله لمصلحة أصلاً.

[الفصل الثالث: في جواز تكليف ما لا يطاق]

الفصل الثالث: قال أكثر أهل العلم: تكليف ما لا يطاق محال[2].

وذهب الأشعريُّ وقوم من متابعيه إلى[3] أنَّهُ جائزٌ.

وقيل: إنَّ الأشعريَّ ما صرَّح به، لأنَّهُ ظاهر البطلان، إلا أنَّهُ لزم من قوليه:

الأول[4]: إنَّ القدرة لا تكون إلا مع الفعل، لأنَّ التَّكليف إنْ كان سابقًا على الفعل، لزم التَّكليف بما هو غير مقدورٍ، لأنَّ قبل الفعل حينئذٍ لا تكون القدرةُ حاصلةً، وإن كان مع الفعل، يلزم تحصيل الحاصل، وهو غير مقدور، لكونه محالاً.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون التَّكليف سابقًا على الفعل أو مع الفعل، لكن يكون الطلب بالنِّسبة إلى الزَّمان الثاني؟

قلت: الزَّمان الثَّاني إمَّا أن يكون قبل الفعل، أو عنده، ويلزم المحذور.

الثاني: أنَّ أفعال العباد واقعة بقدرة اللـه تعالى وإرادته، ولا تأثير لقدرة العبد فيها، فلزم من هذا التَّكليف بما لا يطاق.

والحقُّ أنَّ تكليف ما لا يطاق محالٌ بوجهين:

الأول: أنَّهُ عبث، كما يُؤمَرُ الأكمه بتنقيط المصحف، والزَّمِنُ بالطيران، والعبث على الحكيم القادر والغنيِّ محال.

فإن قلت: لا نُسَلِّمُ العبث، لم لا يجوز أن تكون فائدته الابتلاء للبِشْر والكراهة، فيطيع المستبشر، ويعصي الكاره؟ لأنَّ التَّكليف يكون تارةً لمصلحةٍ تنشأ من الامتثال، وهناك يكون التكليف بما لا يطاق عبثٌ، وتارةً لمصلحةٍ تنشأ من نفس التكليف، لا من الامتثال، كالابتلاء بالبِشْرِ والكراهة.

قلت: هذه الحكمة تحصل من تكليف ما يطاق، مع زيادة الامتثال، فيكون عبثًا في تكليف ما لا يطاق، وأيضًا البِشْرُ والكراهة غير مقدورين عندكم، كما يجيء، فحينئذٍ يتكمَّلُ العبث.

الثاني: الآيات.

احتجَّ الخصم بوجوه:

الأوَّل: اللـه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وعَلِمَ أنَّهُ لا يؤمن، لامتناع[5] الجهل على اللـه تعالى، فالإيمان منه محال، إذ لو فرضنا وقوعه، يلزم انقلاب علم اللـه تعالى جهلاً، وكلُّ ما لزم من فرض وقوعه محالٌ، فهو محالٌ، ومع ذلك كلَّفه[6] بالإيمان.

والجواب: أنَّ اللـه تعالى علم أنَّهُ لا يؤمن باختياره، وحينئذٍ يكون مقدورًا له، وإلا يلزم انقلاب علم اللـه تعالى جهلاً.

أو نقول: امتناع الإيمان تابعٌ لعلمه تعالى، وعلمُهُ تابع لعدم الإيمان، وعدم الإيمان تابعٌ للقدرة، فيكون امتناع الإيمان تابعًا للقدرة، وامتناع الشيءِ بالقدرة لا ينافي القدرة، بل يحقِّقها.

وأيضا يلزم من دليلكم أن لا يكون اللـه تعالى أيضًا قادرًا، وهو باطل، فكذا ما ذكرتم.

الثاني: أخبر اللـه تعالى عن عدم إيمان الكفار بقوله تعالى: " سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ "[7]، فيجب عدم إيمانهم،

---

(1) كذا في النسختين، والصواب: «كانت».

(2) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص331.

(3) سقط من أ: «إلى».

(4) [أ: 127/ب].

(5) [ب: 130/أ].

(6) فحينئذٍ يلزم أن يكون التكليف بما لا يطاق جائزًا، من حاشية أ.

(7) البقرة: 6.



لامتناع الكذب على اللـه تعالى.

والجواب: بمثل ما مَرَّ، لأنَّ الخبر ينبغي أن يكون مطابقًا للمُخْبَرِ عنه، فيكون تابعًا للمُخْبَرِ عنه، وهو عدم الإيمان ههنا، وعدم الإيمان تابع للقدرة، فيكون الخبر تابعًا للقدرة، فما يكون تابعًا للخبر -وهو: وجوب عدم الإيمان- يكون أيضًا تابعًا للقدرة، والوجوب التّابع للقدرة والإرادة لا يُنافيهما، كما مَرَّ في المسألة السابقة.

الثالث: التّكليف إما قبل الفعل أو عند الفعل، وأيًّا ما كان، يلزم التّكليف بما لا يطاق؛ إذ لا قدرة قبل الفعل، وحالة الفعل بحسب الفعل، والواجب لا يكون مقدورًا.

والجواب: أنّه قد مَرَّ في صحيفة الجبر والقَدَرِ أنَّ القدرة قبل الفعل -وأيضًا حالة الفعل- لو وجب الفعل، لا يلزم عدم القدرة، وإنَّما يلزم أن لو لم يكن الوجوب ناشئًا عن تأثير القدرة.

الرابع: ما ذُكِرَ، وهو ظاهر غنيٌّ عن الشرح.

الخامس: كلَّفَ اللـه تعالى أبا جهلٍ تصديقَ رسوله في جميع ما أخبره، ومن جملة ما أخبره، أنّه لا يصدِّقُهُ في شيءٍ أصلاً، فيكون أبو جهل مكلَّفًا بأن يصدِّقه في أنّه لا يصدِّقُ شيئًا من أخباره، فلو صدَّق هذا، يلزم أن لا يصدِّقه، لأنَّ هذا أيضًا خبرٌ من أخباره، فتصديق هذا الخبر يوجب عدم[1] تصديقه، فيكون محالاً، وقد كُلِّفَ به، فلزم تكليف ما لا يطاق.

والجواب: لا نُسَلِّمُ أنَّهُ لو صدَّق هذا الخبر، يلزم أن لا يصدِّقَهُ، وإنَّما يلزم ذلك أن لو كان تصديق الشيءِ موجبًا لوقوعه، وليس كذلك[2].

فإن قلت: لو لم يجب، لجاز أن يصدِّق هذا الخبر، وحينئذٍ يلزم كذبُ الرَّسول، لأنّه أخبر أنّه لا يصدِّقُ شيئًا من أخباره.

قلت: حينئذٍ عدم التصديق إنَّما لزم من إخبار الرَّسول لا من تصديقه، وحينئذٍ لا حاجة إلى هذه التكلُّفات؛ إذ يكفي أن يُقال: إنَّهُ مكلَّفٌ بتصديق الرَّسول في كل ما أخبر، وقد أخبر الرَّسول ﷺ أنَّهُ لا يصدِّقه في شيء، فيكون تصديقه محالاً، وقد كُلِّفُ به.

وأيضًا ههنا جواب آخر، وهو أن يُقال: لا نُسَلِّمُ أن الرسول ﷺ أخبر أنَّهُ لا يصدِّقه في شيء أصلاً، بل في الدِّينِ وأحكامه، وحينئذٍ جاز أن يصدِّقه في أنَّهُ لا يصدِّقه في الدِّينِ وأحكامه، وحينئذٍ لا يلزم المحال.

[الصحيفة التاسعة عشرة: في الإمامة]

[الفصل الأول]

قال: «الصحيفة التاسعة عشرة: في الإمامة ...»[3].

أقول: يريد بالإمامة ههنا الخلافة، وعرَّفها بأنَّها: رئاسةٌ عامَّةٌ في الدّين والدنيا.

قوله: رئاسةٌ عامَّةٌ في الدّين، ليخرج رئاسةُ قضاةِ البلاد، لأنَّ رئاستهم ليست عامَّةً، وليخرج رئاسة الملوك؛ إذ رئاستهم في الدنيا.

واختلفوا في نصب الإمام، فقال بعضهم: إنّه يجب، وقال آخرون: لا يجب.

أمّا الموجبون[4]: فمنهم من أوجبه بالدَّليلِ العقليِّ، ومنهم من أوجبه بالدَّليلِ السَّمعيِّ.

والموجبون عقلاً: فمنهم من أوجبه على اللـه تعالى، ومنهم من أوجبه على الخلق.

أمّا الذين أوجبوه على اللـه تعالى، فهم: الشّيعةُ، وذكروا في وجوبه وجوهًا:

الأول: أن يكون لطفًا في الحثِّ على الواجبات، والزَّجر عن القبيحات، ورعاية الدِّين عن الزيادة والنُّقصان، وهم ذهبوا إلى أنَّ اللُّطفَ واجبٌ على اللـه تعالى، وقد مَرَّ معنى اللُّطف في عصمة الأنبياء: أنّه حالٌ للمكلَّفِ يكون معها إلى الطاعة والاجتناب عن المعصية أقرب، بشرط أن لا ينتهي إلى حَدِّ الإلجاء.

---

(1) [أ: 128/أ].

(2) فحينئذٍ لا يكون التصديق محالاً، فيكون التكليف بما يطاق، من حاشية أ.

(3) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص395.

(4) [ب: 130/ب].



وهذه حُجَّةُ الاثني عشرية من الشِّيعةِ، وهم الذين ذهبوا إلى أنَّ الخلفاء الرَّاشدين المستحقين للخلافة اثني[1] عشر خليفة: عليٌّ ﷺ، وابنه الحسن، ثمَّ الحسين، وابنه زين العابدين، وابنه محمَّدٌ الباقر، وابنه جعفر الصادق، وابنه موسى الكاظم، وابنه عليٌّ الرِّضا، وابنه محمَّدٌ التَّقي، وابنه عليٌّ النَّقي، وابنه الحسن الزَّكيٌّ، وابنه محمَّدٌ القائمُ المُنْتَظَرُ في اعتقادهم.

واعترض أهل السنَّة، بأن اللُّطف غير واجبٍ على الـلـه تعالى؛ إذ لا يجب على الـلـه تعالى شيء، لأنَّه مالك الملك، المنزَّه عن الانتفاع بالغير، فلا يلزم عليه شيء.

وأجاب الشيعة: بأنَّا نقول: إنَّهُ يجب في حكمته ورحمته لا على ذاته.

الثاني: لا بُدَّ من إمام عالمٍ مُؤَيَّدٍ من عند الـلـه تعالى؛ ليُعلِّمنا معرفة الـلـه تعالى؛ إذ العقل وحده لا يستقلُّ بذلك، لاختلاف العقلاء من كلِّ مِلَّةٍ في المباحث الإلهيَّةِ، وتعارض حججهم العقليَّةِ، مع غاية جدِّهم وجَهْدِهم، وبذل وُسْعِهم.

وهذا قول الإسماعيليَّةِ، وهم: الملاحدة، انتسبوا إلى إسماعيل ولد جعفر الصادق ﷺ، وكان أكابرهم من خلفاء المغرب وغيرهم، ادَّعوا أنَّهم من أولاده.

واحتجَّ أهل السنة[2] والمعتزلة على بطلان هذا الرأي بوجوه:

الأول: إمَّا أنْ يكون قول الإمام وحده كافٍ للمعرفة أو مع النَّظرِ، وكلاهما باطل، أمَّا الأوَّل، فلأنَّه لا بُدَّ من نظرٍ دالٍّ على صدقه؛ إذ صدقُهُ لا يُعْرَفُ بديهةً، ولا بقوله، وإلا لزم الدور، لتوقُّفِ صدق هذا القول على صدق الأوَّل. وأما الثاني، فلأنَّ التَّرتيب مؤدٍ بالضرورة إلى العلم، لأنَّ من علم أن العالم متغيرٌ، وأنَّ كلَّ متغيرٍ حادث، فلا بُدَّ وأن يعلم أن العالم حادث، ولا يتوقف ذلك على قول الإمام.

وفيه بحث؛ إذ لهم أنْ يقولوا: سَلَّمنا أنَّهُ لو علم المقدِّمتين يعلم النتيجة، لكن لا نُسَلِّمُ أنَّهُ يعلم بدون تعليم الإمام، بأن يُظْهِرَ بقوَّتِهِ القُدْسيَّةِ وتأيُّدِهِ من عند الـلـه تعالى مقدِّماتٍ عقليةً بيِّنَةً ويُبَيِّنَ لنا المقدِّمتين.

الثاني: لا يُعْرَفُ صدق الإمام بالضرورة، وهذا ظاهر، ولا بالنَّظر، لأنَّ التقدير أنَّهُ غير كافٍ، بل لا بُدَّ من قوله، فإذن معرفة صدقه متوقِّفٌ على قوله، وقوله ليس بحجَّةٍ ما لم يُعْرَف صدقه، فيتوقف معرفة صدقه على معرفة صدق قوله المُصَدِّقِ، ومعرفة صدق قوله المُصَدِّقِ متوقفٌ على معرفة صدقه، لأنَّ قوله المُصَدِّقَ إنَّما يكون صدقًا أن لو تحقَّقَ صدقه، وحينئذٍ يلزم الدور.

وفيه بحث؛ إذ لهم أن يقولوا: لِمَ لا يجوز أن يُعْرَفَ صدقه بالنَّظر مع تعليمه؟ بأن يُظْهِرَ مقدماتٍ عقليَّةً بَيِّنَةً غفلنا عنها، كما ذكرنا قبل، لا بمجرَّد قوله حتى يلزم الدور، وهذا منع الحصر.

الثالث: المُعَلِّمُ إنْ[3] عَرَفَ الـلـه تعالى بالبديهة، وجب اشتراك العقلاء فيه، لأنَّ البديهيّات مشتركةٌ بين العقلاء، وإن عرف بالنَّظر، كان النَّظر في نفس الأمر كافيًا، فليَكْفِ في غيره أيضًا، فلا حاجة إليه، وإن عرف بمعلِّمٍ آخر، لزم التسلسل.

وفيه نظر؛ إذ لهم أن يقولوا: لا نُسَلِّمُ أنَّ النَّظر لو كان كافيًا في حقِّهِ، لكان كافيًا في حقِّنا، وإنَّما يلزم ذلك أنْ لو كان عقله مساويًا لعقلنا، وأمَّا إذا كان عقله أقوى وحَدْسُهُ أوفر ونفسه أكثر توجُّهًا إلى عالم القُدْسِ، فهو قد يطَّلِعُ على أشياء لا يطَّلِعُ عليها غيره.

قوله: ومنهم من فصَّل؛ أي: فصَّل بحسب الوقت، فقال بعضهم: يجب عند ظهور الفتن دون وقت الأمن، لأنَّا إنَّما نحتاج إلى الإمام لدفع الفتنة، ولا نحتاج وقت الأمن لاحتمال الضَّرر، كما كان في أيام الخلفاء. وقال بعضهم بالعكس؛ أي: يجب نصب الإمام وقت الأبدون زمان الفتنة، لأنَّ نصبه وقت الفتنة قد يوجب زيادة الفتنة، كمخالفة بعض النَّاس عادةً، وأما عند الأمن فقد يسهل ضبط حاله، وتمكُّنُهُ، حتى يفيد وقت الفتنة.

واحتجَّ من نفى وجوب نصب الإمام، بأنَّ نصبه موجب للفتن، وقتل بعض الناس بعضًا، كما جرى في أيام عليٍّ ﷺ ومعاوية، ومَنْ بعدهما في أكثر الأوقات، والاحترازُ عمَّا يُوقِعُ في الفتنة والمحاربة أولى بالاتفاق، والشريعةُ كافيةٌ في معرفة طريق الحقِّ.

والجواب: أنَّ فائدته من رعاية الدين وقمع المخالفين وأمن المسلمين أوفرُ من ضررِ المُتَوَهَّم المتوقَّعِ في بعض الأحيان، والشريعة بدون

---

(1) كذا في النسختين، والصواب: «اثنا».

(2) [أ: 128/ب].

(3) [ب: 131/أ].



الإمام قد يُتَوَقَّعُ خللها من أهل الضلالة والبدعة.

[تذنيب]

ثمَّ اختلفوا في عصمة الأنبياء[1]، فقال جمهور الشيعة: بوجوبها، وأنكره أهل السنة[2] والمعتزلة والزَّيديَّةِ من الشيعة -وهم المنتسبون إلى زيد بن على رضي الـلـه عنهما- والخوارج وقالوا: يكفي في الإمامة العدالةُ ظاهرًا.

قوله: مع أنَّهم ما كانوا واجبي العصمة، لكونهم غير مسلمين مرتكبين للمعاصي قبل البعثة.

[الفصل الثاني: في تعيين الإمام بعد النبيﷺ]

الرَّوَنْدِيَّةُ: منتسبون إلى ابن الراونديِّ[3].

قوله: إن يلي عليكم تيمٌ؛ أي: يصير واليًا عليكم من هو من بني تيمٍ، وأنتم بنو عبدِ منافٍ.

واحتجّوا بقوله ﷺ: «اقتدوا باللَّذَيْنِ من بعدي أبي بكر وعمر»[4].

وأجاب الشيعة، بأنَّ هذا خبر الواحد. وأيضًا غيرُ صحيحٍ، وإلا لكان نصًا على إمامتهما، فلما وقعت المنازعة بين الصحابة في تعين الإمام بعد النبي ﷺ، وقد وقعت؛ إذ تنازعوا بعد النبي ﷺ في تعيين الإمام، فجنح بعضهم إلى عليٍّ ﷺ، وبعضهم إلى أبي بكر ﷺ، وقال الأنصار: «منّا أمير، ومنكم أمير»، ولمّا احتاج أبو بكر ﷺ إلى الاستدلال بشيء آخر، حيث نازع الأنصار، لكنَّهُ تمسَّك بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»[5]، ولم يذكر هو ولا أحدٌ من أصحابه ومُريدي إمامته هذا الخبر[6].

ونحن نعلم قطعًا أنَّ مع مثل هذه الحُجَّة لا يُتَمَسَّكُ بغيرها، على أنَّ[7] أمثال هذه الأخبار ممّا تتوفَّرُ الدَّواعيَ على نقله وذكره؛ لأنَّها من أمورٍ عجيبةٍ، ولما لم يُنقل في زمانهم، ولم يذكره أحدٌ، علمنا أنَّه غير صحيح.

---

(1) كذا في النسختين، والصواب: «الإمام».

(2) [أ: 129/أ].

(3) هو: أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الريوندي (توفي 298هـ)، فيلسوف مجاهر بالإلحاد، من سكان بغداد. نسبته إلى (راوند) من قرى أصبهان، قال ابن خلكان: له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلوها عنه في كتبهم، وتناقل مترجموه أن له نحو 114 كتابا، منها«فضيحة المعتزلة» و«التاج» و «والزمرد» و «نعت الحكمة» و «قضيب الذهب» و «الدامغ»، وأنَّ كتبه التي ألفها في الطعن على الشريعة اثنا عشر كتابا. انظر ترجمته في:

- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 11، 1998م، ج14، ص59 - 62.

- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد. الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، ط. 15، 2002م، ج1، ص267.

(4) رواه أحمد في مسنده بسند علق عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط بقوله: حديث حسن بطرقه وشواهده ، والترمذي في جامعه وقال: هذا حديث حسن، والبيهقي في سننه الكبرى، وغيرهم. انظر:

- الشيباني، أحمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون ، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1420هـ 1999م، ج38، ص280، حديث رقم 23245.

- الترمذي، محمد بن عيسى السلمي. الجامع الصحيح «سنن الترمذي»، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.)، ج5، ص609، حديث رقم 3662.

- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، (د. ط.)، 1414هـ، 1994م، ج5، ص212، حديث رقم 9836.

(5) رواه الحاكم في مستدركه وصححه، والبيهقي في سننه الكبرى، والطبراني في معجمه الكبير، وأحمد في مسنده في ثلاث مواضع علق على الموضع الأول منها الشيخ شعيب الأرنؤوط بقوله: حديث صحيح بطرقه وشواهده ، وغيرهم، انظر:

- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الـلـه. المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1411هـ، 1990م، ج4، ص85، حديث رقم 6962.

- البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، ج8، ص143، حديث رقم 16317.

- الطبراني، المعجم الكبير، مرجع سابق، ج1، ص252، حديث رقم 729.

- الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج19، ص318، حديث رقم 12307.

(6) أعني قوله: اقتدوا باللذين من بعدي ... الحديث، من حاشية أ.

(7) سقط من ب: «إنَّ».

روى سَفِينَةُ أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثمَّ تصير ملكًا عضوضًا»[1]، وتمَّ ثلاثون بحسين بن علي ﷺ، وكانت[2] خلافة الخلفاء الأربعة في هذه المدَّةِ، فيلزم أن تكون خلافتهما صحيحة.

وأجاب الشِّيعة أنَّ هذا خبر الواحد، فلا يحصل به العلم.

الإقالة: ردُّ البيع والعقد والاستقالةِ.

[الفصل الثالث: في أفضل الناس بعد النبي ﷺ]

قوله: وأجاب الشيعة بأنَّ هذا لا يَدلُّ على أنَّه أفضل، بل على أنَّ غيره ليس أفضل منه، فجاز أن يكون مساويًا له، وجاز أن يكون هذا أيضًا بحسب وقت؛ أي: يكون الأفضل عند ورود هذا الخبر هو، وبعد ذلك يكون غيره أفضل منه.

ويمكن أن يُجاب عن هذا، بأنَّ مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة، وإنْ كان أنَّ غيره ليس أفضل منه، لكنَّ مفهومه بحسب العُرف أنَّهُ أفضل من غيره، لأنَّه حيث يقال: ليس في هذا البلد أحدٌ أفضل من فلانٍ، يَفهم كلُّ أحدٍ أنَّهُ أفضل أهلها، والعُرف إذا عارض اللغة كان الترجيح للعُرف، على أنَّ القصد في مثل هذا الموضع إنَّما يكون هذا.

قوله: وكان عالمًا بعلم تصفية الباطن. وتصفية الباطن هي[3]: تخلية السرِّ من الوَسْوَاسِ[4] الشيطانيَّةِ، والهواجس النَّفسانية، والكدورات الحيوانيَّةِ، والظلمات الجسمانيَّةِ؛ ليصير قابلاً للأنوار الرحمانيَّةِ، والأسرار الرّوحانيَّةِ، من المعارف والمكاشفات.

وكسر الوسادة: كنايةٌ عن الجلوس للحكم.

قوله ﷺ: «أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها»[5]، معناه: أنَّه تصل علومي إليه، ومنه إلى الخلق، كما أنَّ الباب يصل إليه من يخرج من البلد.

قوله: حتى أَعْطَى ثلاثة أقراص، ما كان له ولأولاده غيرها. والصحيح أنَّهُ مرض الحسن والحسين فنَذَرَ عليٌّ وفاطمةٌ وفِضَّةٌ جاريتهما إنْ عوفيا صيامَ ثلاثة أيام، فعوفيا، ولم يكن عندهم شيء، فاستقرض عليٌّ ثلاثة أصوعِ شعيرٍ من يهوديٍّ، فطحنت[6] فاطمة رضي الله عنهم صاعًا، وخبزته خمسةَ أقراصٍ على عددهم، فعند الإفطار قال سائل: يا أهل بيت رسول الله، مسكينٌ من مساكين المسلمين، أطعموني أطعمكم الله من موائد الجنَّةِ، فآثروه به، وباتوا ولم يُطْعَموا شيئًا، وأصبحوا صيامًا، وفي الليلة الثانية خبزت خمسة أقراصٍ من الصّاع الثاني، فعند الإفطار سأل يتيمٌ فآثروه به، ولم يُطْعَموا شيئًا، وأصبحوا صيامًا، وفي الليلة الثالثة خبزت خمسة أقراص، فعند الإفطار سأل أسيرٌ فآثروه به، فنزل: "**يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا {7/76} وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا**"[7].

---

(1) رواه أحمد في مسنده بسند قال عنه الشيخ شعيب الأرنؤوط: حسن، وابن حبان في صحيحه بسند حسّنة الأرنؤوط أيضًا، والبزار في البحر الزخار كذلك، وغيرهم. انظر:

- الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج36، ص256، حديث رقم 21928.

- ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، مرجع سابق، ج15، ص392، حديث رقم 6943.

- البزار، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق. البحر الزخار، تحقيق:محفوظ الرحمن زين الله، بيروت: مؤسسة علوم القرآن، 1409هـ، ج9، ص180، حديث رقم 3828.

(2) [ب: 131/ب].

(3) سقط من ب: «هي».

(4) كذا في النسختين، والصواب: «الوَساوس».

(5) حديث موضوع ذكره ابن الجوزي في موضوعاته. انظر:

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1966م ، ج1، ص350.

(6) [أ: 129/ب].

(7) الإنسان: 7 - 8. والحديث رواه الثعلبي في تفسيره من حديث القاسم بن بهرام عن ليث عن مجاهد عن ابن عباس ومن حديث محمد بن السائب الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، وذكره الكناني وابن الجوزي في الموضوعات. انظر:

- الكناني، علي بن محمد بن العراق. تنزيه الشريعة المرفوعة، تحقيق: عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 2، 1981م، ج1، ص262.

- ابن الجوزي، الموضوعات، مرجع سابق، ج1، ص390.

- جمال الدين الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، الرياض: دار ابن خزيمة، ط. 1، 1414هـ، ج4، ص134.

قوله: مثل الأئمة المشهورة، وهم الأئمة الاثنا عشر، وقد مَرَّ[1] أساميهم.

قوله: خبر الطير، روت عائشةُ رضي اللـه عنها أنّه كان عند النبي ﷺ طيرٌ مطبوخٌ، فقال ﷺ: «اللـهمَّ إيتني بأحبِّ خلقك إليك، يأكل معي هذا الطير»[2]، فجاء عليٌّ وأكل معه.

قوله: بأبي أنت وأُمّي؛ أي: فُدِيت بأبي وأُمّي.

قوله: يقضي دَيْني؛ أي: يقضي ما بقي عليَّ من بيان الحقِّ وإظهارِ كلمةِ الصدقِ. ويُنْجِزُ وعدي؛ أي: يأتي بما وَعَدْتُ.

وذو الثُّدَيَة، كان رجلاً منافقًا زمان النّبي ﷺ، وصار خارجيًّا زمان خلافة عليٍّ ﷺ.

والحقُّ: أنَّ كل واحد من الخلفاء الأربعة، بل جميع الصحابة مكرَّمٌ عند اللـه تعالى؛ لأنَّ اللـه تعالى مدحهم حيث قال عَزَّ من قائل: "وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللـهِ [3]وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ " [4].

قوله: ويجوز إمامةُ المفضول، هذا جوابُ مقدِّمَةٍ بنى الشيعة إبطال خلافة الخلفاء الثلاثة عليها، لأنهم قالوا: لمّا ثبت[5] أفضليَّةُ عليٍّ ﷺ بالدَّلائل القاطعة والحُجَجِ الواضحة، بحيث يَعْلَمُ كلُّ أحدٍ من العقلاء حقِّيَّتَها، ويتيقَّن بطلان رأي من خالفها، ويعلم المخالف أيضًا أنَّهُ معاندٌ مكابرٌ، ثبت أنَّ الخلافة حقٌّ له، وخلافة غيره باطلةٌ، لأنَّ الأفضل مُتعيِّنٌ للإمامة والاقتداء، دون المفضول.

فأجاب: بأنَّ ما ذكرتم على تقدير تسليمه لا يقتضي بطلان إمامة المفضول، لأنَّ حِكْمَةَ الإمامة رعاية أحوال الناس، ودفع الفتن، وقمع المعاندين، وجاز أن تكون إمامة المفضول أكثر إفضاءً إلى هذه المعاني من إمامة الأفضل، لجواز أن يُبْغِضَه النّاس بسببٍ من الأسباب، كما قال الشيعة، لأنَّهُ قتل أقاربهم، أو لا يكون له ممارسةُ أحوال الدنيا، أو لا يلتفت إلى أحوال الدنيا، لكونه منقطعًا إلى اللـه تعالى، ولهذا كان النبي ﷺ يقول لأصحابه إذا سألوه عن أمر دنيويٍّ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[6]، وحينئذٍ لا يَحْسُنُ منه رعاية أحوال المُلْكِ، فعُلِمَ أن المفضول قد يكون أولى للإمامة. وهذا هو التحقيق.

وحنيئذٍ تكون إمامة كلٍّ من الخلفاء الأربعة حقًّا.

ثمَّ يجوز إمامان إذا تباعَدَ[7] البلاد بحيث لا يصل المدد من أحدهما إلى الآخر.

---

(1) كذا في النسختين، والصواب: «مرَّت».

(2) رواه الترمذي في جامعه وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه من حديث السدي إلا من هذا الوجه، وقال عنه الألباني: ضعيف، والنّسائي في سننه الكبرى، والطبراني في معجمه الكبير، وغيرهم، انظر:

- الترمذي، الجامع الصحيح «سنن الترمذي»، مرجع سابق، ج5، ص636، حديث رقم 3721.

- الطبراني، المعجم الكبير، مرجع سابق، ج1، ص253، حديث رقم 734.

- النسائي، أحمد بن شعيب. سنن النسائي الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 1411هـ 1991م، ج5، ص107، حديث رقم 8398.

(3) [ب: 132/أ].

(4) الفتح: 29.

(5) كذا في النسختين، والصواب: «ثبتت».

(6) رواه مسلم في صحيحه، والإمام مالك في موطأه رواية محمد بن الحسن، انظر:

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج4، ص1836، حديث رقم 2363.

- الأصبحي، مالك بن أنس. موطأ الإمام مالك (رواية محمد بن الحسن)، تحقيق: تقي الدين الندوي، دمشق: دار القلم، ط. 1، 1413هـ، 1991م، ج1، ص10.

(7) كذا في النسختين، والصواب: «تباعدت».





خاتمة الكتاب



[خاتمة الكتاب]

قال: «خاتمة» إلى آخره.

أقول: أفعال النَّاس منحصرةٌ في ثلاثة أقسام: الاشتغال بالحقِّ عن الغير، والاشتغال بالحقِّ مع الغير، والاشتغال بالغير عن الحقِّ، وذلك لأنَّ فعل الإنسان إمّا أن يكون اشتغالاً بالحقِّ، أو لا، والأوَّل: إن كان اشتغالا بالحقِّ عن الغير فهو الأوَّل، وإن كان اشتغالاً بالحقِّ مع الغير فهو الثَّاني، وإن لم يكن اشتغالاً[1]، فهو الثالث، لأنّه حينئذٍ يكون اشتغالاً بالغير[2] عن الحقِّ.

والأول[3]: هو طريقة أولياء اللـه الأبرار. والثاني: سيرة أوْساط النّاس. والثالث: عادةُ[4] سواقط النّاس. والثاني: عند أهل الطريقة والحقيقة شركٌ. والثالث: كفر.

والأوَّلُ فيه السعادة الكليَّةُ والبهجةُ الحقيقيَّةُ في الأولى والأخرى، " **فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللـهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا** "[5]، وذلك لأنَّ الاشتغال بالحقِّ هو: التوجُّهُ إلى اللـه تعالى، وعن الغير وهو: الزُّهد، والتوجُّهُ يفيد التقرُّبَ والوصول إلى اللـه تعالى، وذلك من أجسم السعادات، وأعظم الكرامات.

والزُّهد يوجب راحة القلب والبدن في الدنيا والأخرى، لسلامة قلبه عن التعلُّقات الدنيويَّةِ والمآرب الجسمانيَّةِ، وفراغة بدنه عن الأعمال المتعبة والأشغال المؤذية والزَّحمات التي يكون الناس فيها، ومع ذلك يصل إليه ما يحتاج إليه، بل أكثر، لعناية اللـه تعالى وإرادة الخلق، وفي الآخرة يكون مثابًا مكرَّمًا عند اللـه تعالى، سالمًا عن الحساب والعقاب.

والرَّغبةُ في الدنيا، بخلاف ذلك في الدنيا والأخرى، لتعلُّقِ قلبه بالأمور الدنيويَّةِ، واشتغال بدنه بالأشغال الشاقَّةِ، والأعمال المتعبة، وحساب الآخرة وعذابها.

ولهذا قال النبي ﷺ: «إنَّ الزَّاهد في الدنيا يريح قلبه وبدنه في الدنيا والآخرة، والرَّاغب فيها يتعب قلبه وبدنه في الدنيا والآخرة»[6].

وهذه الدرجة العليَّة، والمرتبة السنيَّة، وهي: الاشتغال بالحقِّ عن الغير، مسبوقةٌ بالإرادة إلى الحضرة الربوبيَّةِ، وذلك ظاهر؛ إذ الإرادة مرجِّحةٌ للأفعال الاختيارية، والإرادة موقوفةٌ على الاعتقاد السانح من اليقين البرهانيِّ، أو العقد الإيمانيِّ، بأن يأخذ من نبيٍّ أو وليٍّ، لتنبعث الرَّغبة الصّافية عن شائبة التَّردُّدِ، التي هي أحجب الحُجُبِ بين العبد والمعبود، لأنَّ التردُّدَ في شيء ضلالةٌ فيه، وتقصيرٌ في الجهد بتحقيقه، ومانعٌ عن الإقدام عليه، والوصول إليه، لاسيَّما بالنِّسبة إلى الحضرة الربوبيَّةِ التي يناسبها الاهتداءُ والسعيُ والإخلاصُ، فالتَّردُّدُ هناك يصادف التقصير، وعدم الإخلاص الجالب لسخط اللـه تعالى، وعدم العناية والهداية منه.

بخلاف الجزم المطابق، فإنَّهُ نورٌ واهتداءٌ وإخلاصٌ، ويوجب الإقدام والوصول قصدًا وخاصيَّةً، فإنَّ جَزْمَ النَّفس في الشيء يقتضي توجُّهها إليه بالكليَّةِ، ذاتًا وهِمَمًا وقوىً توهميَّةً وتخيليَّةً، وغير ذلك.

ويؤثِّرُ في النَّجاح بالسلاطة الرُّوحانيَّةِ، فإنَّ تسلُّط الروحانيَّات على الأشياء يكون بالهِمَمِ والاعتقادات، على أنَّ الإخلاص والجهد يجلبان الهداية والعناية من اللـه تعالى، " **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا** "[7].

وإذا خَلَصَت الإرادة والرغبة في الاعتلاق بالعروة الوثقى، فلا بُدَّ بعد ذلك من تخليةِ السِّرِّ عن الأوصاف الرديَّة، والأخلاق الذميمةِ مثل: الشهوة، والغضب، والحرص، والحسد، والحقد، والبخل، والتكبُّر، فإنّها تكدِّرُ النَّفس وتفظِّظها وتوجِّهها إلى الظلمات الحيوانيَّةِ، والأفعال

---

(1) [أ: 130/أ].
(2) أي بغير الحق، من حاشية أ.
(3) وهو الاشتغال بالحق عن الغير، من حاشية أ.
(4) سقط من أ: «عادة».
(5) البقرة: 256.
(6) لم أجده في كتب السنة، وإنَّما ورد في كتب غيرهم، انظر:
- الكوفي، الحسين بن سعيد. كتاب الزهد، تحقيق: ميرزا غلام رضا عرفانيان، قم: المطبعة العلمية، ط. 1، 1399هـ ص4.
- الدّيلمي، الحسن بن أبي الحسن محمد. إرشاد القلوب المنجي من عمل به من أليم العقاب، تحقيق: السّيّد هاشم الميلاني، قم: مركز الأبحاث العقائدية، (د. ط.) 1416هـ ج1، ص55.
(7) العنكبوت: 69.



الشيطانيَّةِ، وتُشغل القوى البدنيَّةِ من الخيال والوهم وغيرهما[1] إلى الوساوس الشيطانيَّةِ، فتبعد النَّفس عن الله تعالى وعنايته، وتزيل قابليتها للأنوار والآثار الإلهيَّةِ، وبعد ذلك[2] لا بُدَّ من تحلية السِّرِّ بأوصاف[3] المرضيَّةِ والأخلاق الحميدة، لأنَّها ترقِّقُ القلب وتصفِّي النَّفس، وتشحذ ذكاءها، وتزداد مناسبتها لعالم القُدُسِ.

والأولى يُعينها العزلة عن الخلق، لأنَّ مخالطة الناس ومشاهدة أحوالهم وممارسة أمور الدنيا، تشوِّقُ النَّفس إلى الأوصاف الرديَّةِ والأخلاق الذَّميمة.

والثانية يقوِّيها الشوق إلى الحقِّ، تقتضي رقَّة القلب، وصفاء النَّفس، والعناية إلى كافَّة الخلق، لانتسابها إلى الحقِّ، فيلزم الاتِّصاف بالصفات الحميدة والأخلاق المرضيَّةِ، وإذا حصل للنَّفس التَّخلية والتَّحلية يَسْهُلُ عليها إماطةُ ما سوى الحقِّ عن مطمح النَّظر، والتوجه شطر الحقِّ فيتمُّ الزُّهد والعبادة. ويحصل بعد ذلك[4] العرفان.

والتَّخلية: صقيلُ[5] النَّفس عن الكدورات.

والتحلية: تشويقها وتحليتها. والانقطاع عن الغير إلى الحقِّ، وتوجُّهها شطر الحقِّ.

وحينئذٍ تتجلَّى عليها جَلِيَّةُ جمال الحقِّ، وهو: العرفان، ويظهر منها بواسطة التزيُّنِ بتلك الجليَّةِ آياتٌ عجيبةٌ وآثارٌ غريبةٌ[6] من المعجزات والكرامات، لأنها أَثَرُ الحقِّ، ولأثره تأثيرٌ في عالم الخلق، كمرآةٍ صدئةٍ قد صُقِلَت وحوذيت شطر الشمس، فإنَّها تتجلَّى بتجلية الشمس، وتؤثِّر آثارها من اللَّمعان والإشراق، وإفادة الحرارة.

فهذه هي خلاصة سُبُلِ السُّلوك، وزبدة أصول الوصول، يُسْتَهْدى بها إلى معارج السالكين، ويُسْتَدْرَجُ منها إلى مدارج العارفين، " **إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا** "[7].

والحاصلُ أن إدراك هذه السعادات موقوفٌ على الاعتقاد الجازم، المستتبع للتَّخيُّلِ والتوهُّمِ، الصارف للسِّرِّ عن التوجُّهِ، حتى تنخرط النَّفس بذاتها وقواها بلا ممانعةٍ ومعاوقةٍ في سلك الجبروت، لاسيَّما الاعتقاد اللائح من اليقين البرهانيِّ؛ لأنَّ الاعتقاد التقليديَّ لا يتجرَّدُ عن شوبِ شبهةٍ ما، من سهو المعتقد فيه، أو خطئه، أو عدم فهم المعتقد، وغير ذلك.

وقد أُودِعَ في هذا الكتابِ من الدَّلائلِ والحُجَجِ والتَّحقيقاتِ والتَّدقيقاتِ ما يُفيدُ هذا[8] المطلوب[9].

(1) [أ: 130/ب].

(2) أي: بعد التخلية، من حاشية أ.

(3) كذا في النسختين، والصواب: «بالأوصاف».

(4) أي: بعد إماطة ما سوى الحق، والتوجه إلى شطر الحق، وبعد تمام الزهد والعبادة، من حاشية أ.

(5) كذا في النسختين، والصواب: «صقل».

(6) [ب: 133/ أ].

(7) المزمل: 19

(8) سقط من أ: «هذا».

(9) [أ: 131/أ]، وجاء في نهايتها: «تمت كتابة هذه النسخة الشريفة، بعون الله وحسن توفيقه، في الشهر المبارك رمضان في ليلة الجمعة عند قرب الصبح، على يد العبد الضعيف أحمد بن سليمان الخوارزمي». [ب: 133/ب]، وجاء في نهايتها: «تمت كتابة هذه النسخة الشريفة، بعون الله وحسن توفيقه، في شهر ذي القعدة، في يوم الأحد عند الصبح في بلدة تبريز صانها الله من الفساد، في مدرسة قاضي القضاة، قاضي شيخ علي رحمه الله رحمة واسعة، على يد العبد الضعيف محمد بن مولانا ناصر الدين العنقري، لسنة سبع وثمانين وسبعمائة».



قائمة المصادر

أولاً: المراجع العربية:

1- ابن أبي شريف، محمد بن محمد، المسامرة بشرح المسايرة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، (د. ت.).

2- ابن التلمساني، عبد الله بن محمد. شرح معالم أصول الدين، تحقيق: نزار حمادي، عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، ط. 1، 1431هـ 2010م.

3- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي القرشي. الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1386هـ

4- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، تحقيق: حسن السقاف، عمان: دار الإمام النووي، ط. 2، 1412هـ 1992.

5- ابن جماعة، محمد بن إبراهيم. إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، 1410هـ 1990م.

6- ابن حبان التميمي ، محمد بن حبان بن أحمد البستي. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1414هـ 1993م.

7- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق. كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، الرياض: مكتبة الرشد، ط. 5، 1414هـ/ 1994م.

8- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر. وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، (د. ط.)، 1968م.

9- ابن سينا، الحسين بن عبد الله. الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي، قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط. 1، 1418هـ

10- ابن سينا، الحسين بن علي، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط. 1، 1412هـ 1992م.

11- ابن سينا، علي بن الحسين. الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط. 3، (د. ت.).

12- ابن سينا، علي بن الحسين. الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زادة الآملي، قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط. 1، 1418هـ

13- ابن فورك ، محمد بن الحسن. مشكل الحديث وبيانه، بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ 1980م.

14- ابن فورك، محمد بن الحسن. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، بيروت: دار المشرق، (د.ط.)، (د. ت.).

15- ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد. لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، الرياض: دار الهدى للنشر والتوزيع، ط. 3، 1408هـ 1988م.

16- ابن كمونه، سعيد بن منصور. الجديد في الحكمة، تحقيق: حميد مرعيد الكبيسي، بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1403هـ 1982م.

17- ابن ملكا البغدادي، هبة الله بن علي. المعتبر في الحكمة الإلهية، جبيل: دار ومكتبة بيبليون (تصوير عن طبعة دار المعارف العثمانية)، (د. ط)، 2007م.



18- أحمد، عيسى ربيح أمين. الكلام الإلهي بين القدم والحدوث دراسة تحليلية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 2011م.

19- آربري، آرثر. ج. فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشستربيتي (دبلن/ إيرلندا)، ترجمة: محمود شاكر سعيد، مراجعة: إحسان صدقي العمد، عمان: منشورات مؤسسة آل البيت/ المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، رقم (142)، 1413هـ/ 1992م.

20- الأشعري، علي بن إسماعيل. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: حمودة غرابة، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (د. ط.)، (د. ت.).

21- الأشعري، علي بن إسماعيل. رسالة أهل الثغر، تحقيق: محمد السيد الجليند، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1417هـ 1997م.

22- الأشعري، علي بن إسماعيل.الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: حسن السقاف، عمان: دار الإمام النووي، ط. 1، 1426هـ 2005م.

23- الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. 3، (د. ت.).

24- الأصبحي، مالك بن أنس. موطأ الإمام مالك «رواية محمد بن الحسن»، تحقيق: تقي الدين الندوي، دمشق: دار القلم، ط. 1، 1413هـ 1991م.

25- الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د. ط.)، (د. ت.).

26- الأصفهاني، شمس الدين بن محمود. مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار، القاهرة: المطبعة الخيرية، ط. 1، 1323هـ.

27- آلتونجي، محمد. معجم الطلاب/ فارسي - عربي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 2002م.

28- الآمدي، علي بن أبي علي. غاية المرام في علم الكلام، تحقيق : حسن محمود الشافعي، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1391هـ/ 1971م.

29- الآمدي، علي بن محمد. أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1423هـ 2002م.

30- الآمدي، علي بن محمد. المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1425هـ 2004م.

31- الآمدي، علي بن محمد. النور الباهر في الحكم الزواهر، نشر: فؤاد سزكين، فرانكفورت:معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، تصوير عن مخطوط إسماعيل صائب رقم 4624، 1422هـ 2001م.

32- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد. المواقف في علم الكلام، بيروت: عالم الكتب، (د. ط.)، (د. ت.).

33- باركر، آرنست. الحروب الصليبية، ترجمة: السيد الباز العريني، بيروت: دار النهضة العربية، (د. ت.).

34- الباقلاني، محمد بن الطيب. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: عالم الكتب، ط. 1، 1407هـ 1986م.

35- الباقلاني، محمد بن الطيب. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط. 3، 1414هـ

36- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ط. 3، 1407هـ 1987م.

37- بدر الدين العيني، محمود بن أحمد بن موسى. شرح سنن أبي داود، تحقيق: خالد بن إبراهيم المصري، الرياض: مكتبة الرشد، ط. 1، 1420هـ 1999م.

38- بدر الدين العيني، محمود بن أحمد بن موسى.عمد القاري شرح صحيح لبخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.).

39- بدوي، عبد الرحمن. مناهج البحث العلمي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط. 3، 1977م.

40- بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي، ترجمة: محمود فهمي حجازي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995م.

41- البزدوي، محمد بن محمد. أصول الدين، تحقيق: هانز بيترليس، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د. ط.)، 1383هـ 1963م.



42- البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: محمد شرف الدين بالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.).

43- البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد. هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، مصورة عن وكالة المعارف الجليلة في استانبول، 1955م.

44- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. أصول الدين، بيروت: دار الفكر، ط. 1، 1417هـ 1997م.

45- البياضي، أحمد بن الحسن. إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرّزاق، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط. 1، 1368هـ 1949م.

46- البيضاوي، عبد الله بن عمر. طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: محمد ربيع جوهري، القاهرة: دار الاعتصام، ط. 1، 1418هـ 1998م.

47- البيضاوي، عبد الله بن عمر، مصباح الأرواح في أصول الدين، تحقيق: سعيد فودة، عمان: دار الرازي، (د. ط.)، (د.ت.).

48- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، (د. ط.)، 1414هـ 1994م.

49- الترمذي، محمد بن عيسى السلمي. الجامع الصحيح «سنن الترمذي»، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.).

50- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ط. 1، 1409هـ/ 1989م.

51- جار الله، زهدي حسن. المعتزلة، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (د. ط.)، (د. ت.).

52- الجرجاني، علي بن محمد بن علي. التعريفات، تحقيق: عادل أنور خضر، بيروت: دار المعرفة، ط. 1، 1428هـ.

53- الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1419هـ 1998م.

54- جمال الدين الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، الرياض: دار ابن خزيمة، ط. 1، 1414هـ.

55- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1369هـ 1950م.

56- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. الشامل في أصول الدين، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1420هـ 1999م.

57- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط. 1، 1398هـ 1978م.

58- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق: فوقية حسين محمود، بيروت: عالم الكتب، ط. 2، 1987م.

59- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1411هـ 1990م.

60- الحسيني، أبو الفتح بن مخدوم. مفتاح الباب شرح الباب الحادي عشر في العقيدة للحلي ، تحقيق: مهدي محقق، طهران: مؤسسة مطالعات إسلامي دانگشاه مك گيل، 1365هـ.

61- الحضرمي، عبد الرحمن بن خلدون. تاريخ ابن خلدون المسمى (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1979م.

62- الحفناوي، محمد إبراهيم. نظرات في أصول الفقه، القاهرة: دار الحديث، (د. ت.).

-63 خلف، عبد الجواد. القاضي بدر الدين بن جماعة حياته وآثاره، كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، (ط. 1)، 1408هـ 1988م.

-64 الدردير، أحمد بن محمد. شرح الخريدة البهية، تحقيق: السيد علي السيد عبد الرحمن الهاشم، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط. 1، 1414هـ 1994م.

-65 الدواني، محمد بن أسعد الصديقي. شرح طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، المدينة المنورة: مكتبة الملك عبد العزيز، رقم التصنيف 198/ 240.

-66 الدوري، قحطان عبد الرحمن. العقيدة الإسلامية ومذاهبها، عمان: دار العلوم للنشر والتوزيع، ط. 1، 1428هـ 2007م.

-67 الدّيلمي، الحسن بن أبي الحسن محمد. إرشاد القلوب المنجي من عمل به من أليم العقاب، تحقيق: السّيّد هاشم الميلاني، قم: مركز الأبحاث العقائدية، (د. ط.) 1416هـ.

-68 الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط. 1، 1997م.

-69 الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 11، 1998م.

-70 الرازي، محمد بن عمر. المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1420هـ 1999م.

-71 الرازي، محمد بن زكريا. رسائل فلسفية مضاف إليها قطعًا من كتبه المفقودة، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط. 5، 1402هـ 1982م.

-72 الرازي، محمد بن عمر، نهاية العقول في دراية الأصول، استانبول: المكتبة السليمانية، مخطوط رقم 782 حميدية.

-73 الرازي، محمد بن عمر. أساس التقديس، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الجيل، ط. 1، 1413هـ 1993م.

-74 الرازي، محمد بن عمر. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، تحقيق: مكتب تحقيق دار إحياء التراث العربي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. 1، 1415هـ 1995م.

-75 الرازي، محمد بن عمر. الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية، تحقيق: علي محيي الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1423هـ 2002م.

-76 الرازي، محمد بن عمر. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، طهران: مكتبة الأسد، 1966م.

-77 الرازي، محمد بن عمر. محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الكتاب العربي، ط. 1، 1404هـ 1984م.

-78 الرازي، محمد بن عمر. معالم أصول الدين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الكتاب العربي، ط. 1، (د. ت.).

-79 الرازي، محمد بن عمر، الأربعين في أصول، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط. 1، 1406هـ.

-80 الرازي، محمد بن عمر، الإشارة في أصول الكلام، تحقيق: محمد العايدي وصبحي العايدي، عمان: مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، ط. 1، 1428هـ 2007م.

-81 زاده، طاش كبري (أحمد بن مصطفى). ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1405هـ 1985م.

-82 الزركان، محمد صالح. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية الفلسفية، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.).

-83 الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد. الأعلام: قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، ط. 15، 2002م.

-84 الزيدي، مفيد. موسوعة التاريخ الإسلامي (العصر المملوكي)، عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2003م.



85- السباعي، محمد بن صالح. حاشية السباعي على شرح الخريدة البهية في العقائد السنية، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1427هـ 2006م.

86- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي و عبد الفتاح محمد الحلو ، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع ، ط. 2، 1413هـ.

87- السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ط)، (د. ت).

88- السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ط)، (د. ت).

89- السجستاني، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ت).

90- سركيس، يوسف إليان. معجم المطبوعات العربية والمعربة، قم: مكتبة آية اللـه العظمى المرعشي النجفي، 1410هـ.

91- السفاريني، محمد بن أحمد. لوامع الأنور البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية، بيروت: المكتب الإسلامي، ط. 3، 1411هـ 1991م.

92- السلمان، عبد العزيز المحمد. الكواشف الجلية عن معاني الواسطية، القاهرة: مطبعة السعادة، ط. 2، 1390هـ 1970م.

93- السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، تحقيق: عبد الملك بن عبد الرحمن السعدي، بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مطبعة الخلود، ط.1، 1987م.

94- السمرقندي، محمد بن أشرف. الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد عبد الرحمن الشريف ، الكويت: مكتبة الفلاح، ط.1، 1985م.

95- السنوسي، محمد بن يوسف. المنهج السديد في شرح كفاية المريد، تحقيق: مصطفى مرزوقي، عين مليلة: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط.)، (د. ت.).

96- السنوسي، محمد بن يوسف. شرح العقيدة الكبرى، تحقيق: السيد يوسف أحمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1427هـ 2006م.

97- السيوري، مقداد بن عبد اللـه. النافع يوم الحشر شرح الباب الحادي عشر، تحقيق: مهدي محقق، طهران: مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه مك گيل، 1365هـ.

98- الشافعي، حسن محمود. الآمدي وآراؤه الكلامية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، 1418هـ 1998م.

99- شاكر،محمود. التاريخ الإسلامي (العهد المملوكي)، بيروت: المكتب الإسلامي، 1991م.

100- الشريف، زكريا بن يحيى. أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، تحقيق نزار حمادي، بيروت: دار ومكتبة المعارف، ط. 1، 1432هـ 2011م.

101- ششن، رمضان. وإيزكي، جواد. وآقبگار، جميل. فهرس مخطوطات مكتبة كوبريلي، تقديم د. أكمل الدين إحسان أوغلي، استانبول: منظمة المؤتمر الإسلامي/مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 1406هـ 1986م.

102- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: الفرد جيوم، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، تصوير عن الطبعة القديمة، (د. ط.)، (د. ت.).

103- الشهرشتاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ط.)، (د. ت.).

104- الشيباني، أحمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون ، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1420هـ 1999م.

105- الشيباني، عبد اللـه بن أحمد، السنة، تحقيق: محمد بن سعيد القحطاني، الدَّمام: رمادي للنشر، ط. 4، 1416هـ 1996م.

106- الشيرازي، إبراهيم بن علي. الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق: محمد الزبيدي: بيروت: دار الكتاب العربي، ط. 1، 1419هـ 1999م.

107- صبحي، أحمد محمود. الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية، بيروت: منشورات العصر الحديث ، ط. 1، 1410هـ 1990م.



108- صبحي، أحمد محمود. في علم الكلام «المعتزلة»، بيروت: دار النهضة، ط.5، 1405هـ 1985م.

109- الصفار، إبراهيم بن إسماعيل. تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، تحقيق: هشام إبراهيم محمود، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، 1431هـ 2010م.

110- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. الوافي بالوفيات، تحقيق: س. ديدرينغ، فيسبادن: فرانز شتاينز، ط.2، 1962م.

111- الضحاك الشيباني، عمرو بن أبي عاصم. السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط. 1، 1400هـ.

112- طالبي، عمّار. اصطلاحات الفلاسفة، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983م.

113- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط. 2، 1404هـ.

114- الطناحي، محمود محمد ، الفهرس الوصفي لبعض نوادر المخطوطات بالمكتبة المركزية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية/ عمادة شؤون المكتبات، 1413هـ 1993م.

115- الطهراني، آقا بزرگ. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت: دار الأضواء، ط. 3، 1403هـ 1983م.

116- الطوسي، علي بن محمد. تهافت الفلاسفة، تحقيق: رضا سعادة، بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، 1402هـ 1981م.

117- طوقان: قدري حافظ. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، القاهرة: دار الشروق، 1963م.

118- الظواهري، محمد الحسيني. التحقيق التام في علم الكلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط. 1، 1357هـ 1939م.

119- عبد المهدي، عبد الجليل حسن. بيت المقدس في أدب الحروب الصليبية، عمان: دار البشير، ط. 2، 1415هـ 1995م.

120- العجلوني، إسماعيل بن محمد. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. 3، 1351هـ.

121- العريني، السيد الباز. المغول، بيروت: دار النهضة العربية، 1967م.

122- العسلي، بسام. الأيام الحاسمة في الحروب الصليبية، بيروت: دار النفائس، 1987م.

123- العلوي، يحيى بن حمزة. التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، تحقيق: هشام حنفي سيد، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط. 1، 1429هـ 2008م.

124- العلوي، يحيى بن علوي، الرائق في تنزيه الخالق، تحقيق: إمام حنفي عبد الله، القاهرة: دار الآفاق العربية، ط. 1، 1420هـ 2000م.

125- عمران، محمود سعيد. تاريخ الحروب الصليبية، بيروت: دار النهضة العربية، 1990م.

126- غرابة، حموده. أبو الحسن الأشعري، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1393هـ 1973م.

127- الغزالي، محمد بن محمد. الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أنس محمد الشرفاوي، جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط. 1، 1429هـ 2008م.

128- الغزالي، محمد بن محمد. مقاصد الفلاسفة، تحقيق: محمد بيجو، دمشق، مطبعة الصباح، ط. 1، 1420هـ 2000م.

129- الغزالي، محمد بن محمد.المستصفى من علم الأصول، تحقيق: نجو ضو، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ 1997م.

130- الغماري، أحمد بن الصديق. فتح الملك العلي بصحة حديث باب مدينة العلم علي، تحقيق: محمد هادي الأميني، أصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين (ع) العامة، (د. ط.)، 1388هـ.

131- الفضلي، عبد الهادي. تحقيق التراث، جدة: مكتبة العلم، ط. 1، 1402هـ 1982م.

132- الفضلي، عبد الهادي. خلاصة علم الكلام، بيروت: دار المؤرخ العربي، ط. 2، 1414هـ 1993م.

133- فنديك، أدورد. اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، بيروت: دار صادر، تصوير عن طبعة 1896م.



134- قاسم، قاسم عبده. ماهية الحروب الصليبية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، 1990م.

135- القزويني، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، (د. ت).

136- القزويني، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.).

137- القسطنطيني (حاجي خليفة)، مصطفى بن عبدالله. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح: محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلگه الكليسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

138- القشيري، مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.).

139- قنواتي، جورج شحادة، مؤلفات ابن سينا، القاهرة: دار المعارف، 1950م.

140- الكتاب المقدس. العهد القديم، بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ط.1، 1995م.

141- كحالة، عمر. معجم المؤلفين، بيروت: دار إحياء التراث العربي ومكتبة المثنى، د. ت.

142- الكردستاني، عبد القادر السندجي. تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، القاهرة: دار البصائر للنشر والتوزيع، تصوير عن طبعة فرج الله الكردي المطبوعة ببولاق عام 1318هـ (د. ط.)، (د. ت.).

143- الكلنبوي، إسماعيل بن مصطفى. حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، استانبول: مطبعة أحمد إحسان، 1323هـ

144- الكناني، على بن محمد بن العراق. تنزيه الشريعة المرفوعة، تحقيق: عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 2، 1981م.

145- الكوفي، الحسين بن سعيد. كتاب الزهد، تحقيق: ميرزا غلام رضا عرفانيان، قم: المطبعة العلمية، ط. 1، 1399هـ

146- لدوري، قحطان عبد الرحمن. وعليان، رشدي محمد. أصول الدين الإسلامي، عمان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، 1416هـ 1996م.

147- مؤنس، حسين. الشرق الإسلامي في العصر الحديث، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1992م.

148- الماتريدي، محمد بن محمد. التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، بيروت: دار المشرق، ط. 1، 1970.

149- مختار، سهير محمد. التجسيم عند المسلمين «مذهب الكرامية»، القاهرة: المؤلفة، 1971م.

150- المدرس، عبد الكريم بن محمد. الوسيلة في شرح الفضيلة علم أصول الدين، بغداد، مطبعة الإرشاد، ط. 1، 1392هـ 1972م.

151- المدرس، عبد الكريم بن محمد، جواهر الكلام في عقائد أهل الإسلام، بغداد: دار الحرية للطباعة، 1414هـ 1993م.

152- المظفر، محمد رضا. المنطق، قم: انتشارات دار الغدير، ط. 1، 1420هـ ص197.

153- المكلاتي، يوسف بن محمد. لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار، ط. 1، 1977م.

154- مهدي، محمد حسن. بهجة المجالسة حول آداب البحث والمناظرة، سوهاج: المطبعة العربية الحديثة، ط. 1، 1429هـ 2008م.

155- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق: دار القلم، ط. 4، 1414هـ1993م، ص149.

156- الميلاني، السيد علي الحسيني. نفحات الأزهار في خلاصة عقبات الأنوار، ياران: المؤلف، ط. 1، 1418هـ

157- النسائي، أحمد بن شعيب. سنن النسائي الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 1411هـ 1991م.

158- النسفي، ميمون بن محمد. التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: حبيب الله حسن أحمد، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط. 1، 1406هـ 1986م.

159- النسفي، ميمون بن محمد. تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق: كلود سلامة، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية،



ط. 1، 1990م.

160- الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد. شرح الأصول الخمسة، تحقيق: سمير مصطفى رباب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. 1، 1422هـ 2001م.

161- الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد.المغني في أبواب العدل والتوحيد «خلق القرآن» تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة: (د. ن.)، 1960م.

162- هياجنة، محمد أحمد موسى. محاضرات في تاريخ المغول والمماليك، إربد: مكتبة الحرمين والعلوم والتكنولوجيا، 1990م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

1- Rieu, Charles. Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London: British Museum, 1894.

2- Aumer. Joseph. Die Arabischen Handschriften Der K. Hof-Und Staatsbibliothek In Muenchen, Muenchen: Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1970.

ثالثًا: المواقع الإلكترونية:

http://213.150.161.217/scripts/minisa.dll/114/2/1/95024?RECORD

http://213.150.161.217/scripts/minisa.dll/116/2/1/64976?RECORD

http://213.150.161.217/scripts/minisa.dll/130/1/1/110892?NEXTREC

http://library.kuniv.edu.kw/manuscript/Scriptsview.asp?ID=21880





الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

"رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا " [الأعراف: 23]

"أُوْلَٰٓئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ " [الأعراف: 37]

"فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ """ [الأعراف: 39]

"مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ " [الأعراف: ٥٩]

"ٱسْتَعِينُواْ بِٱللَّهِ " [الأعراف: 128]

"أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ... ... فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا " [الأعراف: ١٤٣]

"وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا " [الأعراف: 180]

"ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ " [الأنفال: 24]

"ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ " [الأنفال: 53]

"وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ " [التوبة: ٦]

"عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ " [التوبة: 43]

"خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً " [التوبة: ١٠٣]

"ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ " [التوبة: 105]

"وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ " [هود: 44]

"قَالَ رَبِّ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ " [هود: 47]

" وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ " [هود: 101]

" إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا" [يوسف: ٢]

" تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ " [طه: 4]

"إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا " [طه: 15]

"لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾" [طه: 15]

"وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ " [طه: 39]

"بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا " [يوسف: 18]

" مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ " [يوسف: 40]

"مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓ " [يوسف: 100]

"وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى" [ابراهيم: 22]

"وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴿٢٧﴾" [ابراهيم: 27]

"إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٧﴾ " [النحل: 27: 11]

"فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾" [النحل: 98]

" وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ " [الإسراء: 94]

""" ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ " [الإسراء: 110]

"وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ " [الكهف: 23 - 24]

"فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ " [الكهف: 29]

"سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا" [الكهف: 69]

"إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ " "لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا" [مريم: 7]: 489

019 "وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴿٩﴾" [مريم: 9]

"ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ " [طه: ٤٣]

" إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٤٨﴾" [طه: 48]

"مَا"" رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓاْ ﴿٩٢﴾" [طه: 92]

"وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ " [طه: ١٢١]

" وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي " [طه: 124]

" مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ " [الأنبياء: ٢]

" لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا " [الأنبياء: ٢٢]

" وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ " [الأنبياء: ٥٠]

" سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٧﴾ " [الأنبياء: 87]

" وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴿١٠٥﴾ " [الأنبياء: ١٠٥]

" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ " [الحج: 77]

" قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا " [المؤمنون: 99]

" اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ " [النور: 35]

" وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ " [الشعراء: ٥]

" نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ " [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤]

" هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٠﴾ " [النمل: 90]

" رَبِّ إِنِّي " " [القصص: 16]

" كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ " [القصص: 88]

" وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا " [العنكبوت: 69]

" وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ " [الروم: 27]

" الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ " [السجدة: 7]

" وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ " [السجدة: 12]

" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ " [الأحزاب: 56]

" وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ " [سبأ: 31]

" أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ ﴿٣٢﴾ " [سبأ: 32]

" وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا " [فاطر: 37]

" قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ " [يس: 78]

" إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ " [يس: 82]

" ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ ﴿١﴾ " [ص: ١]

" مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ " [ص: 75]:

" وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ " [الزمر: 54]

" وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم " [الزمر: 55]

" أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾ " [الزمر: 58]

" الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ " [غافر: 17]

" وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ " [غافر: 64]: 465

" اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ " [فصلت: 40]

" وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾ " [فصلت: 46]

" وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَاهُم " [الزخرف: 20]

" وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ " [الزخرف: ٤٤]

" الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٨﴾ " [الجاثية: 28]

" مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ " [الأحقاف: 3]

" أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُم " [الأحقاف: 31]

" لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿٢٧﴾ " [الفتح: 27]

" وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ " [الفتح: 29]

"قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ "[الحجرات: 14]

" وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾" [ق: ٣٨]

" يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ۚ ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ ﴿٤٤﴾" [ق: 44]

" وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ " [الذاريات: 56]

"كُلُّ ٱمْرِي بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴿٢١﴾" [الطور: 21]

" وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ " [النجم: 3 - 4]

" وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ ﴿٣٧﴾ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ " [النجم: 37 - 38]

"ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ " [الرحمن: 27]

" هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴿٦٠﴾" [الرحمن: 60]

"تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ " [الرحمن: 78]

" فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴿٧٤﴾" [الواقعة: 74]

"وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ " [الحديد: 4]

"وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ " [الصف: 6]

"فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا" [التغابن: 8]

"لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ "[التحريم: 1]

"يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِمْ " [التحريم: 8]

"مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ " [الملك: 3]

"كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ " [الملك: 8 - 9]

"إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿١٩﴾" [المزمل: 19]

"لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴿٣٧﴾" [المدثر: 37]

"مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ " [المدثر: 42 - 43]

"فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴿٤٩﴾" [المدثر: 49]

"فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿٥٥﴾" [المدثر: 55]

"أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ﴿٣﴾" [القيامة: 3]

"وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾" [القيامة: ٢٢ - ٢٣]

"يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا ﴿٧﴾ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾" [الإنسان: 7 8]

"وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴿٢١﴾" [الإنسان: 21]

""شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا ﴿٣٩﴾" [النبأ: 39]

"أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا نَّخِرَةً ﴿١١﴾" [النازعات: 11]

"إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾" [التكوير: ١٩ - ٢١]

"فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾" [الانشقاق: 20]

"بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴿٢٢﴾ " [البروج: ٢١ - ٢٢]

"سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾" [الأعلى: 1]

"وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ " [البينة: ٥]

" فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ "" يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾" [الزلزلة: 7 - 8]

"وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٣﴾" [الكافرون: 3]



فهرس الأحاديث النبوية



فهرس الأعلام



فهرس الفرق والمذاهب والأديان



فهرس الكتب والمصنفات



فهرس المصطلحات الفلسفية والكلامية


المنهل
ALMANHAL



تمت بحمد الله